# فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون

اثر

محسن مهدی



ترجمهٔ

مجید مسعودی





**عبدالرحمن بن محمدبن خلدون**
حضرمی فیلسوف ومورخ بزرگ اسلامی درسال ۷۳۲ هجری در تونس متولد شد. ادبیات و علوم عصر خویش را نزد پدرش و دیگر دانشمندان زمان خویش فراگرفت و از آغاز جوانی بی‌آنکه دست از دامن دانش و پای از محضر دانشمندان بکشد، بکارهای سیاسی و دولتی پرداخت و وظایف طغرانویسی و کاتبی و حاجبی سفارت و وزارت را در دولتهای مختلف افریقیه و اندلس عهده‌دار شد وآنگاه که از کار سیاست دوری جست، در سال ۷۸٤ عازم مصر گردید واز طرف سلطان مصر در سال ۷۸٦ بمقام قاضی‌القضاتی مالکیان نائل آمد و در جامع‌الازهر بتدریس پرداخت. در سال ۷۹٦ برای ادای فریضهٔ حج سفری به حجاز کرد و هنگام اقامت تیمور لنگ در شام باآن سلطان ملاقات نمود و مورد عنایت او واقع شد.

مهمترین اثر وی «کتاب‌العبر» در هفت مجلد است که مقدمهٔ آن بزرگترین شاهکار فلسفی‌وتاریخی عالم اسلام است و نخستین تصنیف در علم اجتماع و فلسفهٔ تاریخ بشمار میرود. ابن خلدون بسال ۸۰۸ در قاهره درگذشت.

بها: ۴۲ تومان

انتشارات
بنگاه ترجمه و نشر کتاب
۴۲۳

# مجموعهٔ فلسفه و اخلاق

۲



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

از این کتاب پنج هزار نسخه روی کاغذ ۷۰ گرمی بطریق
افست در چاپخانهٔ وزارت ارشاد ملی بطبع رسید

مجموعهٔ فلسفه و اخلاق

# فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون

تألیف

محسن مهدی

ترجمهٔ

مجید مسعودی



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تهران، ۱۳۵۸

بسمه تعالی

در پی انقلاب شکوهمند ما که به یاری حق و با وحدت کلمه ، بنیادهای طاغوتی را در هم شکست و ملت مبارز ایران با رهبریهای خردمندانهٔ زعیم عالیقدر بسوی آزادی و تحقق‌بخشیدن به‌آرمانهای ملی و اسلامی گام برمیدارد ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب نیز در نظر دارد با کوششی خستگی‌ناپذیر و تلاشی پی‌گیر در خط مشی این رسالت ، برگزیدهٔ مجموعهٔ کتب و آثار برجستهٔ فلاسفه‌ونویسندگان جهان را که حائز اهمیت می‌باشد در جهت راه‌گشائی و رهنمودهای فکری و اجتماعی و سازندگی فرهنگ عامه و در نتیجه‌پیشبرد اهداف عالیهٔ انقلاب اسلامی ایران منتشر نماید . اینک با توجه به نیاز جامعه و برای تربیت ذهنی افراد اقدام به تجدید چاپ کتاب "فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون" که‌ازرشته کتب فلسفی می‌باشدنموده‌است .

امید است که این اثر ارزنده اربابان قلم را مشوق و جوانان را رهنمون گردد و نیز قبول طالبان و دانش پژوهان افتد تا شاید در این رهگذر گامی هرچند کوچک درجهت رشد فکری‌واجتماعی‌برداشته شده باشد .

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

# فهرست مندرجات

# دیباچه

«از شگفتیهای سرنوشت اینکه تازمانی‌متمادی تاریخ خوارترین نوع دانش بشمارمی‌رفت‌وحال آنکه فلسفه بلندپایه‌ترین رشتهٔ دانش محسوب می‌شد، واکنون تاریخ نه‌تنها برفلسفه برتری دارد بلکه برآن خط بطلان می‌کشد.»

بندتوکروچه[1] Benedetto Croca

۱ ـ عواقب و اثرات طغیان اندیشهٔ نوین غرب برضد فلسفهٔ قدیم در هیچ رشته‌ای به اندازه تاریخ، پردامنه نبوده است. دعوای بین قدماء و نقادان متأخر آنها را به افراطی‌ترین صورت‌آن می‌توان بدینسان خلاصه کرد: «ازنظر قدماء: دانش تاریخی محال‌است»[2] وحال آنکه‌ازدیدگاه نقادان متأخر، همهٔ دانشهاتاریخی است. ازنظر قدماء تاریخ یعنی توصیف وتشریح رویدادهای واقعی‌که هم به‌عنوان سرمشق برای مردان عمل، سودمند است و هم به‌عنوان مطلب برای علوم عملی‌و نظری. از آنجایی‌که غرض از فلسفه یا علم اثبات نتایج توضیحی و ضروری است که مدعی اعتبار عام وجهانی هستند، تاریخ، در منتهای مراتب، خوارترین علوم است زیرا استنتاجات آن لزوما با رویدادهای خاصی ارتباط دارد. از نظر نقادان

---

۱ـ نقل‌ازکتاب History as the Story of Liberty «تاریخ به‌عنوان‌سرگذشت‌آزادی» ترجمهٔ سیلویا اسپریگ Sylvia Sprigge (ناشر George Allen and Unwin ۱۹۴۱) صفحه ۳۵.

۲ ـ آر. جی. کالینگوود R. G. Coilingwood در کتاب «مفهوم تاریخ» The Idea of History (چاپ آکسفرد ۱۹۴۶) صفحه ۶.

متأخر آراء پیشینیان، فلسفه بتمام معنی همانا فلسفه تاریخ، یا «فلسفه جامع و کاملی است که از یك دیدگاه تاریخی متصور شده باشد»[۱]. نقادان متأخر فلسفهٔ قدیم مدعی هستندکه نه تنها تمام واقعیات تاریخی هستند بلکه همهٔ حقایق نیز تاریخی هستند.

بدینسان بحث میان متقدمین و متأخرین ظاهراً بحث ژرفتری را به میان می‌آورد و آن ماهیت‌دانش علمی‌وماهیت وجود است. قدماء مدعی هستندکه‌درپس واقعیات تاریخی و تجربی، جوهرها، طبیعتها و علتهایی نهفته‌اند که تصورات و داوریهای ذهن باید باآنها منطبق باشد. این جوهرها، طبیعتها و علتها ذاتاومنطقا مقدم برواقعیات‌بی‌ثبات تاریخ و تجربه قرار دارند ولواینکه به ترتیبی‌که شناخته شده‌اند مؤخربراینها هستند: زیرا اینهااصولی هستندکه شالودهٔ آنها رامی‌ریزند و آنها را قابل فهم می‌گردانند. متأخران، بحث خود را با انکار وجود جوهرها، طبیعتها و علتهای عینی آغاز می‌کنند. بدین قرار افق حقیقت به واقعیات‌تاریخی و تجربی محدود می‌گردد. علم و فلسفه تا آنجاکه از حدود واقعیات تاریخی و تجربی‌گام فراتر‌می‌نهند صرفاً منظومه‌های ذهنی هستندکه هیچگونه قرینهٔ عینی ندارند.

درنظر کسانی‌که عصیان متأخران را برضد متقدمان صرفاً یك رویدادگذشته نمی‌دانندکه به سود یکی از طرفین فیصله یافته باشد، بلکه آن را یك واقعیت اضطراب انگیز موجود می‌شمارند که عمیق‌ترین و خطیرترین مسائل مربوط به زندگی و اندیشهٔ آدمی را به میان می‌آورد و باید از روی تواضع و آگاهی‌درآن تحقیق‌کرد، ازجمله مسائلی‌که مستلزم توجه جدی‌است اینست‌که: قدماء دربارهٔ امکان علم تاریخ چه‌می‌اندیشیدند و خصیصهٔ صحیح چنین علمی اگر برطبق تصور

---

۱ - ایضا از کتاب «مفهوم تاریخ» صفحهٔ ۶.

کلی آنها در بارهٔ ماهیت علم یا فلسفه تکوین می‌یافت از چه قرار می‌بود؟ و یا می‌توانیم این سؤال را برحسب تاریخ فلسفه به‌این‌صورت مطرح کنم که: آیا راست است که هرگز کسی درصدد تدوین چنین علمی برنیامده و از اینرو ما هیچگونه دلیل مستندی در دست نداریم که براساس آن به سؤال پیشین پاسخ گوییم؟

اینکه ابن‌خلدون (که شاگرد مسلمان مکتب قدماء و پیروان مسلمانشان به ویژه ابن‌رشد بود) نه تنها بر آن شد که مسئلهٔ تاریخ را بررسی کند بلکه همچنین علم تاریخ، یا علم فرهنگ را که خود به‌دلائل مهمی آن را «علم‌العمران» نامید ابداع کرد باید در نظر ما بیش از امری عتیق اهمیت داشته باشد.

ابن‌خلدون دریافت که تاریخ بیش از فلسفهٔ سیاسی، با عمل رابطه دارد، زیرا وضع واقعی بشر و جامعه را مطالعه می‌کند. او دریافت که قدماء علم مستقل و جداگانه‌ای را به تاریخ اختصاص نداده‌اند، و به فکر افتاد که این نقیصه باید رفع شود. اما ابن‌خلدون معتقد نبود که لازمه بنیادنهادن چنین علمی این باشد که در اصول ثابت و مسلم تحقیق علمی تغییرات عمده‌ای داده شود یا در اعتبار قانونی موازینی که فلسفهٔ سیاسی وضع کرده چون‌وچرا شود. برعکس، او پی‌برد که علم جدید را تنها با اذعان به اعتبار قانونی همان اصول و موازینی می‌توان بنیادنهاد که قدماء وضع کرده بودند. این نکته از اینجا به‌خوبی آشکار می‌گردد که ابن‌خلدون در بنیادگذاری علم نوین تاریخ، عین همان اصول را به‌کاربست. وانگهی او آگاه بود که علم مورد نظرش نمی‌تواند اشرف علوم باشد، زیرا برای تشریح رویدادهای تاریخی، این علم باید به آن رویدادها نزدیک باشد و درنتیجه به‌سهم ناچیزی از کاملیت و جامعیت نظری اکتفاء کند.

۲ـ غرض از نگارش کتاب حاضر اینست که شالوده و مبانی فلسفی علم فرهنگ

جدید ابن‌خلدون به‌نام علم عمران[۱] امعان‌نظر کنیم، و نشان دهیم که برای پی بردن به سهمی که او در بررسی جنبه‌های گوناگون جامعهٔ بشری اداء کرده لازم است برخورد کلی و همه‌جانبهٔ او را نسبت به مطالعهٔ انسان و جامعه که مبتنی براصول فلسفی است درك کرد، و تشریح کنیم که ماهیت دقیق این اصول و طرز به‌کاربستن آنها در موردتاریخ ازچه قرار است. این کار رانمی‌توانیم از راه‌تلخیص و تفسیر استنتاجات ابن‌خلدون انجام دهیم ، یا از این راه‌که استنتاجات او را به عنوان محصول پاره‌ای شرایط تاریخی وصف کنیم ، یا آنها را نتیجهٔ تمایلی غیرارادی به ایجاد یك علم‌الاجتماع «اثباتی[۲]» ، «تاریخی» یا «واقعاً علمی» تعبیرکنم ، یا از این‌راه‌که آثار ابن‌خلدون را به‌عنوان «پیشگام» علم‌الاجتماع امروزی مطالعه‌کنیم ، و علاقهٔ اورا به امور فلسفی و دینی ، بقایای تعصبات و جزمیت قرون وسطایی بپنداریم که یك متفکر مسلمان در قرن چهاردهم نمی‌توانست خود را از چنگال آنها برهاند

هرچند در نگارش این کتاب در اصل از یك شیوهٔ اصولی امروزی پیروی شده ولی پاره‌ای ازجنبه‌های اسلوب قدیم تحشیهٔ فلسفی نیزدرآن به‌کاررفته‌است. غرض از اسلوب مزبور اینست که به‌جای آنکه درضدد تشریح معنای سخنان نویسنده به عنوان نتیجهٔ شرایط روانی و اجتماعی او برآییم ، نیت ومقصود او را محرزکنیم، برطبق این اسلوب، توجه برمتن اثر نویسنده متمرکز می‌گردد و تمامت‌آن حفظ می‌شود . تنها هدف این اسلوب اینست که‌گفته‌های‌نویسنده وطرزگفتن اورا روشن کندبی‌آنکه این‌احتمال را منکرشودکه یك خواننده ممکن است در باره‌موضوع مورد بحث ، اطلاعی عمیق‌تر از نویسنده‌کتاب داشته باشد . ولی فرض اساسی آن این است که‌خواننده هرگز نمی‌تواند بهتر ازخودنویسنده بداندکه مقصودنویسنده چه بوده است، ودرك‌کامل مقصود نویسنده‌بایدمقدم برتعبیراتی قرارگیردکه برپایهٔ

---

۱ـ نویسنده واژه عمران را درهمه‌جای کتاب به Cultute ترجمه‌کرده است واز اینرو ماآن راگاه به فرهنگ ترجمه کرده‌ایم. م.

۲ ـ Positive

اصولی غیر از آنچه مورد قبول نویسنده است به‌عمل می‌آید.

۳ ـ این کتاب به‌پنج فصل منقسم شده که هریك مجموعهٔ افکار ابن‌خلدون‌را از دیدگاه متفاوتی مورد بررسی قرار می‌دهد. چون به‌عقیدهٔ ابن‌خلدون غرض از مطالعهٔ تاریخ، دوراندیشی درعمل‌است، اندیشه‌های اورا در بارهٔ تاریخ، نمی‌توان مجزی ازشرایط زمان او، مجزی از احتمالات وشقوق‌گوناگونی که در آن‌شرایط برای عمل وجود داشت و مجزی از اهمیت نتایج اندیشه‌های او راجع به تاریخ، در راهی‌که او از بین این شقوق‌انتخاب کردمورد مطالعه قرار داد. این هدف‌فصل اول این‌کتاب است‌که روابط متقابل میان تجربه‌ها، اندیشه‌ها و تصمیمهای او را نمودار می‌سازد. در این فصل نشان داده‌خواهد شدکه زندگی عملی و افکارعلمی ابن‌خلدون را هنگامی می‌توان‌کاملتر درك‌کردکه آنها را باهم مطالعه‌کنیم.

ولی شناخت نتایج واقعی اندیشه‌های ابن‌خلدون در بارهٔ تاریخ با درك کامل اهمیت نظری آنها فرق دارد. فقرهٔ اخیر مستلزم درك اصول و شیوهٔ‌کامل‌استدلالی است‌که از طریق آن ابن‌خلدون به این نتایج رسیده است. آشنایی صحیح با این اصول وآن شیوهٔ استدلال، نظرفلسفی ابن‌خلدون را نسبت به ماهیت ومبانی‌دانش علمی و نظام اجتماعی و یا عقیده او را در بارهٔ ماهیت ومبانی فلسفهٔ نظری وعملی تعیین‌می‌کند. این هدف فصل‌دوم‌کتاب است‌که‌نخست مقصودفلسفی‌ابن‌خلدون‌را از نوشتن‌اثرعمدهٔ خود دربارهٔ تاریخ به‌نام «کتاب‌العبر» نشان می‌دهد، و می‌کوشد تا نظراورا در بارهٔ‌مکاتب گوناگونی که‌پاسخهای‌مختلفی‌برای مسائل‌اساسی‌فلسفه‌طرح کرده‌اند تجزیه و تحلیل‌کند، وعقیدهٔ او را در بارهٔ ماهیت فلسفه و ارتباط آن با قوانین شرعی وآسمانی بررسی‌کند، و نظر او را در زمینهٔ نقش اجتماعی فلسفه و فیلسوف در جامعهٔ اسلامی تشریح‌کند.

پس از آنکه به‌این پرسشهای اساسی پاسخ داده شد، آنوقت می‌توان‌مسئلهٔ

خاص رابطهٔ فلسفهٔ ابن‌خلدون در بارهٔ تاریخ یا علم جدید فرهنگ او به نام «علم‌العمران» را با سایر علوم‌عملی به‌ویژه با علم‌نوین تاریخ مطرح کرد. در فصل سوم کتاب پس از تشریح گرایشهای عمده در تاریخ‌نگاری اسلامی خواهیم‌کوشید تا از راه تجزیه و تحلیل اسلوب و مقصود فصول مقدماتی کتاب‌العبر، به این پرسش پاسخ گوییم. خود ابن‌خلدون آثار مورخان بزرگ اسلامی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و لزوم علم جدید فرهنگ به نام علم‌العمران را ثابت می‌کند و آن را از علوم عملی دیگر متمایز می‌سازد.

به دنبالهٔ آن در فصل چهارم موضوع این علم جدید و مسائل مربوط به‌آن مطرح می‌شود تا ساختمان کلی علم مزبور و رابطه بین اجزای آن نمودار شود و زمینه برای بررسی مبانی و اسلوب آن در فصل پنجم آماده گردد. در فصل‌پنجم کوشش می‌شود تا ماهیت و علل فرهنگ (عمران) از نظر ابن‌خلدون تجزیه و تشریح گردد: این فصل‌با بررسی مجدد رابطهٔ بین علم‌فرهنگ و تاریخ آغاز می‌شود تا اصول علم فرهنگ نسبت به هدف فوری آن به عنوان وسیلهٔ سودمندی برای تحقیقات تاریخی‌روشن‌تر تعریف شود. سپس‌می‌پردازیم‌به بررسی عقیدهٔ ابن‌خلدون در بارهٔ چهار اصل یاعلتی[1] که ماهیت فرهنگ یا عمران را تشکیل می‌دهند، یعنی اجزای‌گوناگونی مانندفعالیت اقتصادی وبنیادهای مدنی‌که مادهٔ آن هستند، دولت که صورت آنست، و تعصب قومی (خود ابن‌خلدون کلمه «العصبیة» را برای آن به‌کار می‌برد) که علت فاعلی آن را تشکیل می‌دهد، و خیر عموم که غایت آن می‌باشد.

---

۱ یعنی علل مادی و صوری و فاعلی و غایی. م.

# سپاسگزاری

برای من مایهٔ بسی خوشوقتی و سعادت است که در اینجا از محیط جدی و دلپسندی که توسط کمیتهٔ افکار اجتماعی دانشگاه شیکاگو (که این کتاب به‌سرپرستی آن آغاز و پایان یافت) فراهم گردید سپاسگزاری کنم، به‌ویژه به‌پروفسور جان یو. نف John U. Nef رئیس آن کمیته به‌پاس علاقه و تشویق ایشان، و به پروفسور اتوفن‌سیمسن Otto Von Simson که تمامی نسخهٔ دستنویس این کتاب را خواند و پیشنهادهای ارزنده‌ای کرد، و به پروفسور آیوز آر. سیمسن Ives. R. Simson که فصل پنجم را مطالعه و پاره‌ای اصلاحات پیشنهادکرد، دین خاصی دارم.

آنان که باوضع کنونی تحقیق درفلسفهٔ اسلامی آشنایی دارند، بی‌شبهه‌می‌دانند که من تا چه‌اندازه به پروفسور لئو اشتراوس Leo Straus استادکرسی‌علوم‌سیاسی مرهونم. پروفسور اشتراوس پیشرفت این تحقیق را با علاقه دنبال‌کرد و وقت‌خود را برای‌گفتگو در بارهٔ مسائل بیشماری‌که در جریان پژوهشهای من پیش‌می‌آمد بیدریغ صرف‌کرد و اصلاحاتی در متن‌کتاب پیشنهاد نمود.

و بالاخره این اثر تحقیقی بیش از همه مرهون پروفسور نابیاآبوت Nabia Abbott، استادمؤسسهٔ مطالعات شرقی است. از یاری بردبارانه، راهنماییهای ارزنده و انتقاد های سودمند مشارالیها در تمام مراحل تحقیق خود از صمیم قلب سپاسگزارم.

نقایص بیشمار این‌کتاب البته از آن خود من است.

## فصل اول

### خصوصیات تاریخی زمان ابن‌خلدون وشمه‌ای در ترجمهٔ حال او

۱

### خصوصیات تاریخی

۱ ـ دوران زندگی ابن‌خلدون دوثلث آخر قرن چهاردهم (هشتم هجری) و قسمت اعظم دههٔ اول قرن پانزدهم (نهم هجری) رافرامی‌گیرد. ابن‌خلدون درحیات سیاسی افریقای شمال غربی وتاحدکمتری در حیات سیاسی اسپانیای مسلمان‌ومصر فعالانه شرکت داشت. با تاریخ معاصر این سرزمینها بخوبی آشنا بود، ازحوادث مهمی که در سرزمینهای دیگراسلامی در خاورمیانه ودور روی می‌داد، ازمقاومت مذبوحانه ودرعین‌حال مداوم بیزانس دربرابر ترکان عثمانی، و از «رنسانس»اروپای غربی آگاهی داشت.

این حوادث چه‌آنهایی‌که او به‌چشم خود دیده و چه‌آنهایی که از ادبیات تاریخی معاصر، و ازگزارشهای سفیران، سیاحان وزائران استنباط‌کرده بود اثر ژرف وپایداری‌در ذهن‌او بجاگذاشت. ابن‌خلدون اهمیت‌این حوادث رادرآهنگ سریع‌جنبش ودر تحول عمیقی می‌دیدکه‌این‌حوادث رابه وجود می‌آورد. برخلاف جنبشها و تحولات چهارقرن پیش ازآن،که ساخت اصلی جامعهٔ اسلامی را دست‌نخورده به‌جاگذاشته بود، حوادثی‌که به دنبالهٔ طاعون اواسط قرن چهاردهم/هشتم

روی داد شرایط کاملا نوینی به وجود آورد[۱]. لازم بودکه این شرایط برای استفادهٔ مورخان آینده ثبت شوند، و به منظور درك اینکه چه‌نکاتی را در بارهٔ ماهیت تاریخ آشکار می‌سازند تحت بررسی درآیند و به‌عنوان یاور کار عملی خردمندانه مورد استفاده قرارگیرند. ازاین‌رو شرح مختصری از این حوادث‌که بیشتر ازآثار خود ابن‌خلدون اقتباس شده است برای پی‌بردن به‌پیدایش وماهیت افکار اوشاید سودمند افتد[۲].

قلمرو اسلام درقرن چهاردهم میلادی به مراتب از قرن هشتم یعنی دردوران خلافت پرشکوه‌وعظمت هرون‌الرشید(که‌ازسال۷۸۶ تا ۸۰۹ میلادی ـ فرمانروایی کرد) پهناورتر بود. صلیبیون از سواحل شام رانده شده بودند و تهاجم متقابل موفقیت‌آمیز مسلمانان در آسیای صغیر، قلمرو بیزانس‌رابه‌حوزهٔ ناچیزی‌محدود کرده بود. متصرفات اسلام در اسپانیا و جزایر مدیترانه پیوسته‌کاهش می‌یافت، لیکن فتوحات ترکان عثمانی، وگروندگان جدید به دین اسلام در سودان، روسیه، هندوستان، اندونزی و آسیای مرکزی‌به حدی زیاد بودندکه زیانهایی‌که درغرب براسلام وارد می‌شد دربرابر آنها ناچیز وحقیر جلوه می‌کرد[۳].

---

۱ـمق، ۵۲ـ۵۱ (برای‌توضیح‌اختصاراتی که‌درحواشی‌این‌کتاب‌به‌کاررفته‌رجوع‌شودبه‌آخر (فهرست مآخذ) دراین‌کتاب هرکجاکه تاریخ ذکرشده، اولی میلادی و دومی‌هجری‌است.

۲ ـ رجوع شود به‌کتاب «ابن‌خلدون ـ و فلسفهٔ اجتماعی او» : «Ibn Khaldoun - sa philosophie sociale» اثر ژ. بوتول G. Bouthoul (چاپ پاریس ۱۹۳۰) صفحهٔ ۲ به‌بعد مخصوصاً ۱۴ و ۱۶ . دراین‌کتاب نویسنده سعی کرده است تا افکار ابن خلدون را به عنوان محصول تاریخ معاصر افریقای شمالی تشریح کند.

۳ ـ کع، ج۳، صفحات ۲۱۸ ـ ۲۱۷ و ج ۵، در همه جا. دوکتاب بسیار مفید به‌زبان انگیسی که دراین باره به طور جامع بحث می کنند عبارتند از :
History of the Arabs اثر: P. K. Hitti ( چاپ پنجم نیویورك ۱۹۵۱ ) و History of the Islamic Peoples اثر: C. Brockelmann ترجمه M Perlmann, J. Carmichael ( نیویورك ۱۹۴۷ )

ولیکن از نظر داخلی اوضاع کمتر ثابت و یکدست و درخور ستایش بود. قرنها بود که کشورگشایان از هر سو یکی پس از دیگری جراحات ژرف و پی در پی بر آن پیکر عظیم وارد کرده بودند. ترکان سلجوقی، صلیبیون مسیحی، اعراب بادیه‌نشین بر بر و بنی‌هلال و بالاخره مغولان، وظیفهٔ ویران کردن و ساختن و چپاول را برعهده گرفتند. اینها عوامل داخلی تجزیه را تشدید و تسریع کردند. شهرهای بزرگ به‌ویرانی افتادند. قناتها خراب شدند و در نتیجه کشاورزی رو به انحطاط گذاشت. ازهم گسیختگی شیرازهٔ دستگاه اداری موجب از کار افتادن وسائل ارتباط، و کاهش داد و ستد محلی و بین‌المللی شد. مالیاتهای کمرشکن که برای جنگهای پی در پی ضرورت داشت و روش اجاره‌دادن اراضی به سرداران فئودالی که متعهد به‌پرداخت پول و تهیه سرباز درازاء آن می‌شدند (وغالباً هم بدهی خود را بسیار کم و بسیار دیر می‌دادند) بر انحطاط و آشفتگی می‌افزود[1]. در بسیاری از نواحی مانند افریقای شمال باختری، کرانهٔ شام، عراق و شمال ایران، شهرنشینان بدینسان درمعرض تاخت قبایل صحرانشین، چپاولگران، قحط و غلا و آفات دیگر قرارداشتند. ولیکن جهان اسلام به‌طور یکسان دچار این مصائب نبود. تنوع و نابرابری در شئون گوناگون زندگی فرهنگی از خصائص قرن چهاردهم میلادی بود، و لازم است که هر منطقه‌ای را جداگانه بادقت بیشتری مطالعه کنیم تا به‌کل بهتر پی ببریم.

۲ ـ مغولها قلمرو شرقی اسلام را از هند تا سواحل فرات تقسیم و بر آن فرمانروایی کردند. هندوستان مسلمان هم از فرمانروایان جاه‌طلب، سنگدل و ستمگر خود و هم از فقدان یك سنت متبع درحیات معنوی، دستگاه اداری یا اخلاقیات عمومی رنج می‌کشید. کوشش خاندان تغلق (۱۴۱۳ـ ۱۳۲۰میلادی) در

۱ـ با این وصف درپاره‌ای از سرزمینها مانند مصر فئودالیزم نظامی وسیله‌ای برای اعادهٔ نظم اقتصادی و ثبات نسبی سیاسی بود. رجوع شود به صفحات ۲۳ـ۲۴ همین فصل.

راه متحد نگاه داشتن هند در قلمرو اقتدار خود هنگامی باناکامی روبروشد که بنگاله و هندجنوبی را در سال ۱۳۳۹ از دست داد. اندکی بیش‌از ده سال بعد، تجزیهٔ هندوستان مسلمان‌با آهنگ سریعی آغازگردید. دراین قرن ممالک‌مستقل مسلمان در دهلی، دکن، بنگاله وکشمیر تشکیل شد. اما به علت همین عدم‌تمرکز، این‌کشورها نمی‌توانستند در برابر تاخت و تاز همسایگان نیرومند شمالی خود ایستادگی‌کنند. مثلا در سالهای ۹۹ - ۱۳۹۸ میلادی‌که تیمورلنگ[1] با سپاهیان جرار خود برشمال‌هندوستان حمله‌کرد، آن مرزوبوم دستخوش هرج ومرج کامل گردید. ماوراءالنهر و شمال‌ایران که‌شهرهای آنها درآبادانی و وفور نعمت‌با‌بغداد و دمشق رقابت می‌کردند جزء سرزمینهایی بودندکه بیش از همه از تاخت وتاز سلجوقیان و مغولان لطمه دیدند. در نواحی دیگر ایران فقط ایالت دورافتادهٔ فارس در جنوب غربی بودکه توانست‌رونق اقتصادی و فرهنگی خود را تااندازه‌ای حفظ‌کند[2]. عراق نیز از تاخت وتازهای پی‌درپی، صدمه دیده و موقع خود را به عنوان مرکز خلافت از دست داده بود، ولی در این دوران توانست رونق گذشته خود را تاحدی بازیابد. اکثر شهرهای آن مانند شمال ایران اکنون ویران شده بودند، و آنهایی‌که مانندبغداد هنوز رمقی داشتند پیوسته در معرض خطر تصرف از خارج، و همچنین دستخوش خطر شورشهای‌گاه بگاه تودهٔ تهیدست و بیکاری که همواره آماده بودند تا هرچه راکه استیلاگران پشت‌سرگذاشته بودند چپاول کنند[3].

---

۱ - مق، ج، ۵، ص ۵۱۶ - ۵۱۵ و ۳۶۵ و ۳۸۲. رجوع شود به تاریخ هند Cambridge History of India (چاپ کمبریج ۱۹۲۸) ج ۳، ص ۱۲۷ به بعد؛ ۱۹۸ به بعد.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۸۰، ج ۳، ص ۹۳ - ۹۲، ۲۷۴، ت، ۳۵۹، ۳۶۴، ۳۸۱

۳ - مق، ج ۲، ص ۱۱۷، ۱۹۲، ۲۶۳، ۳۴۵، ۳۸۰کع، ج ۴، ص ۴۷۳، ۴۹۰

در آناتولی، عثمانیها که ارتش نیرومند و منظمی داشتند که پیوسته از خاور تقویت می‌شد، همچنان نظر به‌سوی باختر داشتند[1]. آنها تسخیر آسیای صغیر را تقریباً به انجام رسانده بودند، و علاوه بر آن، بالکان را فتح کردند و در آنجا مستقر گردیدند. در بیزانس، که حالت دفاعی داشت وقرنها فاقد یك ناوگان مؤثر بود، نفاق داخلی وسیل مهاجمان از همه سو نیز مزید برضعف شده بود. مرزهای آن اکنون از دیوارهای قسطنطنیه چندان‌فراتر نمی‌رفت.

کشمکش بین‌عثمانیها و بیزانس براستی برای مصر نعمتی بود. مصر از آفت وحشتزای مغولان‌که در خاور تا نزدیکی دمشق رسیده بودند، و همچنین از نفوذ مخرب‌قبائل‌بدوی عرب و بربر که‌درباختر با آن‌هم‌مرز بودند در امان‌ماند. حکومت ممالیك‌ترك‌برمصر (۱۵۱۷ - ۱۲۵۰) که فرمانروایی‌خود را باپاك‌کردن قلمروخود از بقایای صلیبیون وایستادگی پیروزمندانه دربرابر ایلغاریان مغول‌آغازکردند- بنیادهای فرهنگی و سیاسی اسلاف خود را به میراث بردندکه یکی از آنها یك دستگاه اداری بی‌اندازه‌کارآمد بود. یك عده از فرمانروایان دوراندیش و بغایت لایق یکی پس از دیگری این بنیاد ها را در سراسر قرن سیزدهم و چهاردهٔ اول قرن چهاردهم حفظ‌کردند[2]. در زمان سلطنت آخرین آنها، ناصر (متوفی به‌سال ۱۳۴۱میلادی) مصر درزیر فرمانروایی‌ممالیك‌ترك‌به اوج‌کمال اقتصادی‌وفرهنگی خود رسید، با این‌وصف زیاده‌رویهای او تاحدی مسبب چهل سال هرج ومرجی بودکه پس از فرمانروایی او به وجود آمد و موجب انقراض خاندان اوگردید. در

← ج ۵، ص ۲۸، ۴۶، ۵۴، ۶۳، ۶۸، ۵۵۱ رجوع شود به: «تاریخ العراق بین‌الاشغالین» تألیف عباس عزاوی (بغداد ۱۹۳۵) صفحه ۳۸۷ به بعد.

۱- کع، ج ۵، ص۶۳، ۵۶۱، نیز رجوع کنید به: Cambridge Medieval History ج ۴، ص۶۵۳ به بعد.

۲ - مق، ج ۱، ص ۲۹۷ - کع، ج ۵، ص ۳۸۱ - ت. ص ۳۱۵.

آن دوران هرج و مرج، مشقات اقتصادی و جنگ خانگی حکمفرما شد. سپس در سال ۱۳۸۲ یك خاندان مملوك دیگر روی کار آمد (۱۵۱۷ - ۱۳۸۲ میلادی) و توانست نظم را اعاده دهد، و تا اندازه‌ای، رونق اقتصادی و فرهنگی کشور تابیش از یك قرن بعد احیاء گردید.

دردوران فرمانروایی ممالیك، به‌استثنای زمانهای کوتاهی بی نظمی ودسیسه‌چینی، مصر شایدکامرواترین و متمدن‌ترین کشور در سراسر جهان اسلام بود، و یا لااقل این نظر ابن‌خلدون و هموطنان او در افریقای شمال باختری بود. مصر برشامات غربی (از جمله فلسطین و اماکن مقدسهٔ آن) و ایالت حجاز و شهرهای مقدس «مکه» و «مدینه» فرمانروایی می‌کرد. برسرنوشت یمن تاحدی حاکم‌بود، امرای شامات‌غربی برای حمایت به مصر روی می‌آوردند، و فرمانروایان پریشان بغداد از آن یاری می‌خواستند. در رشتهٔ اقتصاد، مصر انحصار واقعی پرسودترین شاهراه بازرگانی آن زمان، یعنی شاهراه هندوستان، را در دست داشت. بادردست داشتن انحصار این شاهراه، مصر توانست مخارج دستگاه اداری، ارتش، و یك طبقهٔ حاکمهٔ خوشگذران وضمناً افراط‌کار را تأمین کند، طبقهٔ حاکمه‌ای‌که ذوق‌و علاقه‌اش به ساختن مساجد، مدارس و بیمارستان موجب فعالیت اقتصادی شدید داخلی‌گردید. به‌سرپرستی یك طبقهٔ اشرافی با ذوق وگشاده دست، صنایع وعلوم اعم از دینی و دنیوی، روبه پیشرفت گذاشت. مصر مرکز هنری و معنوی اسلام شد[1]. با مقایسه با اوضاع هرج و مرجی که در آن هنگام در سرزمینهای دیگر اسلامی حکمفرما بود، کامروایی مصر چشم بازرگانان، سیاحان و زائرانی‌راکه‌از آن می‌گذشتند خیره‌می‌کرد، و اینان رونق و فریبندگی مصر را در دورترین نقاط

۱ ـ ت، ص ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۶، ۱۳، ۳۱۲ مقایسه شود بامق، ج ۲، ۸۴ - ۳۸۰، ج ۳، ص ۲۷۴، ۸۳، ۲۸۲.

روایت می‌کردند. هنگامی که ابن‌خلدون از یکی از دوستانش که تازه از زیارت بازگشته بود در بارهٔ قاهره پرسید، پاسخ شنید: «کسی که آن را ندیده، عظمت اسلام را نشناخته است[۱]».

۳ - سرزمینهایی که از طرابلس تاغرناطه را فرامی‌گرفتند (وعربها نام‌کلی «مغرب» را به آن می‌دادند[۲]) ازثبات نسبی وکامروایی مصر سهم ناچیزی داشتند. از اواسط قرن ششم هجری - یازدهم میلادی افریقای شمالی در اثر ترقی‌وتوسعه دوخاندان بربر، یعنی مرابطین و موحدین، ازقید تسلط اعراب رهایی یافته‌بود[۳]. لیکن هنوز رهایی از اعراب آغاز نشده بودکه‌آن خطه از هجوم بنی‌هلال لطمات شدیدی دید، و این موج تازه‌ای ازاعراب بدوی بودکه به‌دست خلفای فاطمی‌مصر جاری شده‌بود. بنی‌هلال با همدستی بربرهای بدوی، کشاورزی وصنایع‌کشاورزی را که این سرزمین به‌ویژه تونس وطرابلس غرب از دوران رومیان به آن شهرت داشتند نابود کردند[۴]. در اواسط قرن سیزدهم، قدرت خاندان دوم بربر تضعیف‌شد، و افریقای شمالی تا پایان قرن سیزدهم و سراسر قرن چهاردهم به‌سه کشور رقیب تقسیم شد: بنی مرین در مراکش، بنی زیان درالجزایر غربی، و بنی حفص در الجزایر شرقی و تونس وطرابلس غرب[۵] فرمانروایی می‌کردند. این سه خاندان حاکمه از درون ضعیف بودند. انشعابات مختلف هرخاندان، و همچنین بنی‌اعمام

---

۱- ت، ص ۲۴۸، ۲۴۷.

۲- کد، ج ۱، ص۱۲۵ - ۱۲۳.

۳ - کد، ج ۱، ص ۳۰۳ به‌بعد، ج ۲، ص ۹ به‌بعد.

۴- کد ج۱ ص۱۶ «اعراب در بلاد بربر ازقرن یازده تا چهارده» اثر ژ. مارسه (چاپ کنستانتین - پاریس ۱۹۱۳) ص ۶۴ - ۶۲ و ۷۲ - ۷۰.

۵- طرابلس‌شرق یاسرنائیك، اسماً زیر تسلط ممالیك باقی‌بماند وحال‌آنکه رسماً در دست اعراب بدوی بودکه به‌همدستی‌بدویان جنوب الجزایر موفق بقطع شاهراه بازرگانی از راه خشکی با شرق شدند.

و برادران در داخل هر انشعاب ، باهم می‌جنگیدند تا یکدیگر را براندازند. این خاندانها، هر رمق و نیرویی که برایشان باقی‌مانده بود صرف جنگ وستیز بایکدیگر می‌کردند . در نتیجه در برابر تاخت‌وتازهای مهلك قبائل بدوی ناتوان ماندند ، و این قبائل آنها را از داخلهٔ سرزمینشان بیرون راندند و قلمرو فرمانروایی آنها را به‌نوار ساحلی باریکی محدود کردند که پیوسته دستخوش تهدید بدویان وهمچنین کشتیهای کشورهای دریانورد مسیحی از سوی شمال بود.

قلمرو فرمانروایی بنی‌حفص در تونس والجزایر خاوری در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم و دههٔ اول قرن چهاردهم، تا اندازه‌ای ازکامروایی برخوردار بود و دلیل عمده‌اش هم موقع جغرافیایی ممتاز تونس پایتخت آن بود که مهمترین بندر در کرانهٔ افریقای شمالی در باختر اسکندریه به شمارمی‌رفت . در زمان فرمانروایی بنی‌حفص ، تونس به داشتن کاخها ، مساجد ، مدارس وگرمابه‌های همگانی نوسازو مجلل ، وشیوه‌های مؤثر آبیاری به‌خود می بالید . در اینجا بودکه ابن‌خلدون چشم به‌جهان گشود، خانواده‌اش یکی از خانواده‌های بیشمار مسلمان اسپانیولی بودکه به تونس پناهنده شده وقسمت شمالی آن را به یك باغ اندلسی تبدیل کرده بودند که ذوق مهذب و ظرافت سرشار آن خانواده را منعکس می‌کرد[۱]. با آنکه بیماریهای همه‌گیر وتاخت‌وتازهای بیگانگان تلفات سنگینی در اواسط قرن چهاردهم بر آن وارد آوردند، این شهر همچنان باجنب‌وجوش و نیروی تکاپوی خودنظر تازه‌وارد

---

۱- مق ، ج۲ ، ص۳۱۱ ، ج۳، ص ۲۶۲ - ۲۶۱ ، کد، ج ۱ ، ص۴۴۷. رجوع شود بکتاب :
«La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle
« بربرستان خاوری زیر فرمانروایی بنی حفص از اوائل تا پایان قرن پانزدهم . » تألیف
ر . برونشویگ R. Brunschvig ( چاپ پاریس ۴۷ - ۱۹۴۰ ) ج ۱، ص ۳۳۸ به‌بعد .

را جلب می‌کرد[1]. رسته‌ها، بازارها و اسلحه خانه‌های بندری آن از کثرت تجارت دریایی داخلی و خارجی درجوش وخروش بودند، اسکله‌ها وگمرکخانه‌های آن از کشتیها، ملوانان، سوداگران ودلالان خارجی که از همه‌جای اروپا و خاورزمین به آنجا می‌آمدند، مملو بود.

با این حال بنی‌حفص از لحاظ سیاسی و نظامی حالت تدافعی داشتند. آنها نتوانستند صقلیون (سیسیلی‌ها) که جزیرهٔ جربه را تصرف کرده بودند تا سال ۱۳۳۴ بیرون برانند و تازه در آن هنگام هم به یاری نیروهای دریایی ناپل وجنووا موفق به دفع آنان شدند. در حدود اواسط قرن چهاردهم قدرت ایشان به‌طور محسوسی کاهش یافت، و دوبار مغلوب بنی‌مرین مراکش گردیدند. بنی‌حفص تا قرن پانزدهم اعتبار سابق خود را بازنیافتند[2].

درهمسایگی غربی بنی حفص، زیانیون (یابنی‌عبدالواد) فرمانروایی می‌کردند که پایتختشان تلمسان بود. اینان پیوسته دستخوش آزار وهجوم همسایگان خاوری وهمچنین همسایگان زورمندتر خود در باختر بودند[3]. تلمسان درقرن سیزدهم به

۱ ـ کد، ج ۲، ص ۱۸۷ ت ۲۷. در مورد جمعیت مراکش درآنزمان رجوع شود به کتاب سابق‌الذکر تألیف R. Brunschvig ج ۱، ص۵۷ - ۳۵۶. ادعای دوبوئر De Boer در کتاب Gechichte der Philosophie im Islam چاپ اشتوتگارت(۱۹۰۱)مبنی براینکه ابن خلدون در شهر کوچکی پرورش یافته بود و از اینرو اطلاع واقعی از زندگی در یك شهر بزرگ نداشت بی اساس است وتمام شواهدی که ما در بارهٔ تونس داریم خلاف آن را ثابت میکند. بیش از ۱۰۰۰۰۰ نفر ازبیماری طاعون معروف به «مرگ سیاه» جان بـه سلامت بردند. فقط میلان وونیز (که هریك قریب به ۲۰۰۰۰۰ نفوس داشتند) ازاین‌حیث برتونس برتری داشتند( رجوع‌شودبکتاب سابق‌الذکر برانشویگ؛ کتاب ر. لوپز R. Lopez «تاریخ اقتصادی اروپا از زمان انحطاط امپراتوری روم»، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲ - برانشویگ، کتاب سابق‌الذکر، ج ۱، ص ۱۴۴ به‌بعد.

۳ـ کد، ج ۱، ص ۴۵۴ به بعد، ج ۲، ص ۱۰۰ به بعد، دائرةالمعارف اسلامی ج، ۴، 1220b - 21a

یاری معماران وصنعتگران اسپانیولی شهری زیباگردید ، واز یك موقع بازرگانی مساعد و صنایع پررونق داخلی برخوردار بود، ولی درقرن چهاردهم ازمحاصره‌ها و جنگهای مهلك لطمات شدید دید .

نیروی خاندان بنی‌مرین‌مراکش درکشمکشهای داخلی تحلیل رفت تـا زمانی که دوفرمانروا برسرکارآمدند، یکی ابوالحسن(۴۸ - ۱۳۳۱)که با تسخیر تلمسان و تونس قلمرو خود رابه‌سوی‌خاور توسعه داد ، و دیگری ابوعنان (۵۸ - ۱۳۴۸) که معماران وصنعتگران‌مسلمان اسپانیولی را برای تجدید ساختمان پایتخت‌خود شهرفاس به‌آنجا آورد. در زمان او،فاس به‌عنوان‌کانون فعالیت فرهنگی‌درافریقای شمالی جایگزین تونس شد[۲] . در دوران فرمانروایی ابوعنان ، افریقای شمالی از یك دوران‌کوتاه آرامش درکامروایی نسبی برخوردار شد و این امر ، با توجه بـه هرج ومرج موجود در آن زمان ، موفقیت بزرگی بود . این آرامش دیری نپایید وعلت عمده‌اش‌هم سستی بنیان قدرت درآن ناحیه بود. بنی‌مرین برافریقای‌شمالی براستی سروری داشتند ، ولی این سروری لزوماً متضمن‌ثبات سیاسی درآن ناحیه نبود. هرگاه‌که‌یك فرمانروای همسایه ازآنان بیمناك می‌گردید همواره این‌امکان را داشت‌که با صف‌آرایی تازهٔ سیاسی و نظامی باکشورهای دیگر ، خواه‌مسیحی‌یا مسلمان ، جلوی قدرتشان را بگیرد . بدینسان دوکشور دیگر بربر در افـریقای شمالی وکشور مسلمان اسپانیولی بنوالاحمر ، هرچند ضعیف و پیوسته دستخوش تهدید بنی‌مرین بودند و درچندین مورد عملا به تصرف آنان در آمدنـد ، لیکن همیشه می‌توانستند خود مختاری خویش را حفظ کنند و یـا همینکه آن را از دست می‌دادند دوباره به‌دست آورند.

۱- کد، ج ۲ ، ص ۱۲ - ۲۱۱ ، مقایسه شود با دائرة‌المعارف اسلامی ، ۴، 802 b

۲- کد، ۲ ، ۱۵۸ ، ت ، ۵۵ به‌بعد، ابن‌الاحمر ، روضه ۲۲ - ۲۰ .

در قرن نهم هجری یعنی چهاردهم میلادی اسپانیای مسلمان به باریکهٔ زمین جنوبی کوچکی که کشور پادشاهی غرناطه را تشکیل می‌داد کاهش یافته بود. دودمان سلطنتی بنوالاحمر یا بنونصر (۱۴۹۲ - ۱۲۳۲)[۱] از طریق اتحادی میان سر دودمان خود، محمدبن یوسف (متوفی به سال ۱۲۷۳) وقشاتله (کاستیلها) برسر کار آمد، و بنوالاحمر همچنان به کاستیلها باج می‌دادند و درپارلمان آنها به عنوان موالی حضور می‌یافتند جزدر مواقعی که با فرمانروایان بربر مغرب اتحاد داشتند و خود را به‌اندازهٔ کافی برای ایستادگی در جنگ با کاستیلها نیرومند می‌دیدند. حفظ این تعادل متزلزل میان‌مسیحیان در شمال و بربرها در جنوب کاری بغرنج و دشوار بود در نتیجه، هروقت که یك فرمانروای نالایق به سلطنت می‌رسید و هر زمان که نفاق داخلی حکمفرما می‌شد، سرزمینهای پر ثروت و آباد غرناطه در اثر جنگهای خانمان‌برانداز میان مسیحیان و بربرها همواره به‌ویرانی می‌افتاد. این جنگها هیچگاه نتیجهٔ قطعی نداشت، چون طرفین جنگ معمولا در اثر اوضاع ناپایدار محلی ناچار به بازگشت به‌کشورهای خود می‌شدند[۲]. پادشاه تیزهوشی مانند سلطان محمد پنجم که از سال ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۹ واز ۱۳۶۲ تا ۱۳۶۹ سلطنت کرد و از مسائل ناشی از تعادل قدرتی که می‌بایستی حفظ کند بخوبی آگاه بود، توانست دورانهای صلح و آرامش نسبتاً درازی برقرار کند و در این مدت هم خود را به امور فرهنگی و هنری کشور خود که برغم دشواریهای سیاسی، محسود سراسر افریقای شمالی[۳] بود،

۱- کع، ج ۴، ص ۱۷۰ به بعد، کد، ج ۲، ص ۲۷۳، ابن‌الخطیب در «احاطه» ج ۱، ص ۴۰ - ۳۹، ابن‌الاحمر، در «روضه» ص ۲۵ - ۲۳.

۲- کد، ج ۲، ص ۱۲۶، ۵۴۱، ابن‌الخطیب در «لمحه» ص ۳۱، ۴۴، ۴۵، ۶۲ و ۶۳.

۳- کع، ج ۴، ص ۱۷۸، ابن‌الخطیب در «لمحه» ج، ۱۹۹. مقایسه شود با کتاب «بربرستان مسلمان وخاور در قرون وسطی» تألیف G. Marçais ژ. مارسه (چاپ پاریس ۱۹۴۶) ص ۳۰۴ - ۲۹۵.

مصروف دارد. زیرا از هنگام زوال نفوذ شرق وانحطاط فرهنگ بومی بربرهادر افریقای شمالی، اسپانیای مسلمان کانون اصلی هنر و معنویات قلمرو اسلام‌درغرب شده‌بود[۱] به تدریج که دامنهٔ‌مجدد مسیحیان گسترش می‌یافت، گلهای سرسبدفرهنگ آن سامان یا راه جنوب‌رادر پیش‌گرفته به‌سرزمینی می‌رفتندکه بعداً کشورغرناطه گردید، و یا مانند خانوادهٔ ابن‌خلدون رهسپار افریقای شمالی می‌شدند و درآنجا امکانات بازرگانی و حمایت دربار سلاطین در تونس و بعداً درتلمسان وفاس آنهارا به‌سوی خود می‌کشانید. در قرن چهاردهم اسپانیای مسلمان هنوز می‌توانست ادیب بزرگی‌چون ابن‌الخطیب[۲](متوفی به‌سال ۱۳۷۴/ ۷۷۶) در دامان‌خود بپروراند که چیره‌دستی ادبی و وسعت‌معلوماتش مایهٔ مباهات غرناطه‌بود. دربار بنی‌مرین‌در فاس، حسرت مدایح او را داشت و دانشمندان مصرتشنهٔ خواندن آثار او بودند[۳]. بااین اوصاف حیات فرهنگی‌غرناطه دراین‌دوران‌صرفاً انعکاس ضعیفی‌ازگذشته‌ای پردرخشش بودکه قوت وحدت خود را از دست داده بود.

۴ـ می‌توان از راه‌مطالعه‌ومقایسهٔ‌کشورهای اسلامی‌مغرب باکشورهای‌مسیحی شمال و به‌ویژه مقایسه باکشورهایی‌که مسلمانان با آنها تماس مستقیم داشتند به انحطاط عمومی این‌کشورها بیشتر پی برد. ازنظر سیاسی‌کشورهای اسلامی حالت انفعالی و تدافعی داشتند، مگر در مواقعی‌که بنی‌مرین به‌قلمرو اسپانیای مسیحی تاخت‌وتازهای‌ناچیزی می‌کردند. حتی این تاخت‌وتازها هم‌همواره قرین‌باکامیابی نبود. در سال ۱۳۴۰ میلادی بنی‌مرین در طرفه شکست خوردند، و دو سال بعد

۱ـ کتاب «نظر کلی به تمدن عرب در اسپانیا La Civilisation arabe en Espagne Vue Générale تألیف E. Lévi_Provençal لوی‌پرووانسال(چاپ‌پاریس۱۹۴۹)ص۲۶۰.

۲ـ بروکلمان، تاریخ، ادبیات عرب (تاع) ج ۲، ص ۲۶۰ به بعد.

۳ـ ت، ۱۲۱، سخاوی، اعلان، ۲۸ - ۱۲۷، مقری، نفح، ۴ ـ ۲۴۸ به بعد.

مسیحیان اسپانیولی، الخثیراس[۱] - بندر مهم واقع در مقابل کرانهٔ مراکش - را تصرف کردند که تا سال ۱۳۶۹ از آنها بازستانده نشد[۲]. در سال ۱۳۹۰ لوئی دوبوربن[۳] به یاری مردم جنووا[۴] به مهدیه در جنوب تونس به‌قصد تاراج حمله کرد و آنجا را ترك نگفت تا زمانی که فدیه و پاره‌ای امتیازات بازرگانی به‌او داده‌شد[۵]. در سال ۱۳۹۹ مسیحیان اسپانیا حتی جای پایی در خود مراکش به‌دست آوردند و تطوان را غارت کردند.

این تصویر سیاسی و نظامی، ارتباط نزدیکی با اقتصادیات هر دو طرف داشت. درست است که اروپای مسیحی در قرن چهارهم کساد اقتصادی و جنگ صدسالهٔ خانمان‌برانداز را به خود دید، ولی کاهش فعالیت اقتصادی در اروپای مسیحی، برخلاف انحطاط عمومی و متمادی در جهان اسلام، یك امر موقت بود. کساد اقتصادی اروپا دوقرن افزایش بی‌سابقه در تجارت داخلی و خارجی و تولید صنعتی به دنبال داشت و درپی آن نیز در اواسط قرن پانزدهم پیشرفت نوین دورهٔ «رنسانس» آغاز گردید[۶]. در نتیجه، علیرغم شرایط نامساعدی که در قرن چهاردهم درشمال حکمفرما بود، بازرگانی دریایی مدیترانه، در واقع در انحصار کشور - شهرهای جنووا، پیزا[۷] فلورانس و ونیز بود. باتوسعهٔ دامنهٔ مؤسسات اعتباری و بانکی، مسیحیان و یهودیان، دلالان انحصاری داد و ستدهای بین‌المللی شده بودند. اروپا با توسعهٔ استخراج

---

۱- Algeciras که اعراب آن‌را جزیرة الخضرا می‌نامند درخاك اسپانیا نزدیك جبل‌الطارق واقع شده و با کشور الجزایر هیچگونه ارتباطی ندارد. م.

۲- کد، ۲، ۳۸۶ به بعد، ۸۵ - ۴۸۴: آ. گونزالز پالن‌سیا A.Gozalez Palencia تاریخ اسپانیای مسلمان (بارسلون، ۱۹۴۵) ۱۳ - ۱۱۲.

۳- Louis de Bourbon

۴- Genoa

۵- کد، ۱، ۶۱۸ به‌بعد.

۶- رجوع شود به «تاریخ کمبریج دربارهٔ قرون وسطی»، ۷، ۳۴۰ به‌بعد. جان یو. نف، «تاریخ اقتصادی اروپا»، ۲ - ۵۸۰ - ۴۵۶، ۴۶۹ به بعد.

۷- Pisa

معادن وذوب فلزات وصنعت نساجی درنتیجهٔ نخستین رستاخیز (رنسانس) صنعتی، یك منبع تجارت صادراتی روزافزون نیز گردیده بود. برعکس، نه‌تنها درشیوه‌های کشاورزی وصنعتی افریقای شمالی در ظرف دوقرن گذشته هیچگونه تحولی روی نداده بود، بلکه اقتصادموجودآن سرزمین نیز پیوسته روبه‌تباهی ونابودی می‌رفت. این امرسبب گردیدکه سرزمینی که ازدیرباز انبارغلهٔ اروپای جنوبی بود هیچمازاد غله برای صادرات نداشته باشد[1]. درشئون هنری ومعنوی نیز درکشورهای اسلامی هیچ چیز وجود نداشت که با نخستین رستاخیز اروپا، یاکشف مجددآثارکلاسیك کهن، یا پیشرفت ادبیات ملی قابل قیاس باشد[2].

ملخص کلام اینکه: تصویر جهان اسلامی درقرن چهاردهم چنانکه ابن‌خلدون ترسیم‌کرده ومآخذ دیگر نیز تاحدزیادی آن‌را تأیید می‌کنند، تصویری ازانحطاط وازهم‌پاشیدگی عمومی‌است. معدودی نواحی پراکنده به‌ویژه جنوب غربی ایران، مصر و اسپانیای مسلمان توانستند پاره‌ای ازآثار پدیده‌ای راکه زمانی یك تمدن پرتحرك وپهناوربود حفظ کنند. ولی برعکس رشدونمو شاداب آن تمدن‌درقرون هشتم و نهم وبرعکس شرایط موجود در اروپای مسیحی معاصر، حتی این نواحی نیز بالنسبه راکد بودند. افریقای شمال غربی که ابن‌خلدون در آن پرورش یافت وپنجاه سال از عمر خود را در آنجاگذرانید و سپس به مصر رفت، از این حیث بدترین نقطه درجهان اسلام بود و در برابردیدگان ابن‌خلدون منظره‌ای ازهرج‌ومرج و ویرانی مجسم نمود. اگر تمدن اسلامی درجای دیگر دچار انحطاط‌شده

۱- مقایسه شود با «تاریخ اقتصادی اروپا» ۲۰۹، ۲۸۹ به بعد، ۱۵ - ۳۰۴.

۲- ابن خلدون با فعالیتهای اقتصادی و معنوی اروپای غربی‌آشنایی داشت (رجوع شود به‌جلد سوم مقدمه‌که درآن پیشرفتهای علوم فلسفی‌آن سرزمین را ذکر می‌کند). منبع اصلی اطلاعات‌اوظاهراً بازرگانان اروپائی‌بودندکه ابن‌خلدون با ایشان برخورد می‌کرد. رجوع شود به مق، ۲، ۴۵ - ۲۴۴، صفحات بعدی را نگاه‌کنید.

بود در افریقای شمالی بالفعل از میان رفته بود[1]. تمایل به‌درك ماهیت وعلل‌اوضاع موجود در جهان اسلام به ویژه در افریقای شمالی در زمان حیات او ، و آموختن درسهایی که آن اوضاع می‌توانست در بارهٔ ماهیت تاریخ بشری به او بیاموزد جزء انگیزه‌های اصلی تفکر ابن‌خلدون دربارهٔ تاریخ بود.

۲

## دوران جوانی و تحصیلات

۱ ـ ابن‌خلدون در ماهمه ۱۳۳۲ (رمضان ۷۳۲ هجری) در تونس متولد شد. خانوادهٔ او دعوی انتساب به یکی از قبایل یمن را داشت که‌اصلا از حضرموت‌واقع در ناحیهٔ مرکزی کرانهٔ جنوبی عربستان بود.

درصدراسلام‌این‌خانواده‌به‌هواخواهی ازبنی‌امیه‌شهرت‌داشت‌و هنگام‌استیلای اسلام براسپانیا جزء سپاهیان یمنی وارد آن سرزمین شد. در اواخر قرن دهم/ چهارم (به‌هنگام‌اضمحلال حکومت مرکزی در اسپانیا) خانوادهٔ ابن‌خلدون به‌سبب رهبری خود در فعالیتهای انقلابی در اشبیلیه[2] معروفیت بسزایی یافت. اعضای این خانواده در دستگاه ادارهٔ امور شهر بارز بودند و یکی از آنها عمر بن‌خلدون (متوفی به سال ۵۸ ـ ۱۰۵۷/ ۴۴۹) در علم و حکمت شهرتی بـه هم رسانید[3]. در اواسط قرن سیزدهم/ هفتم که‌اشبیلیه درمعرض تهدیدمسیحیان قرارگرفت، خانوادهٔ ابن‌خلدون رهسپار افریقای شمالی شد، در تونس مـورد استقبال قرارگرفت ، در

۱ ـ مقایسه کنید با مق ، ۴۷۰۲ ـ ۶۹۰۲۴۶ ـ ۳۸۰۰۳۵۲۰۲۶۸ به‌بعد، ابن‌الخطیب لمحه ، ۹.

۲ ـ Seville

۳ ـ دربارهٔ تاریخچهٔ خانوادهٔ ابن‌خلدون ، رجوع شود به ت س ۱ به بعدکعب ، ج ۱، ۱۷-۱۶، کع، ج۲۶۰۴-۱۳۵ در«نفح» ج۴، ۶ . «مقری» عمرشاگرد مجریطی‌حکیم ومنجم بود. رجوع شود به «جمهره» ابن‌حزم ۴۲۰:۱۰ « طبقات » صاعد ۷۱۰، « تاریخ » قفطی ۲۴۳ «عیون» ابن‌ابی‌اصیبعه، ج۴۱۰۲.

دربار پذیرفته شد و املاکی درآن سرزمین به آن اعطاءگردید. برخی از اعضای آن در زمان فرمانروایی بنی‌حفص شاغل مقامات اداری بودند، وگرفتار همان مصیبتی گردیدندکه‌آن سلسله در نیمهٔ آخر قرن به آن دچار شد. محمد، پدر‌بزرگ ابن‌خلدون، کنج عزلت وعبادت اختیارکرد وپسرش را نیز به این‌کار تشویق کرد. فرقه‌های تصوف روز به روز محبوبیت بیشتری‌کسب می‌کردند، و پدروپسر وارد حلقهٔ ابوعبدالله الزبیدی یکی از معتبرترین فرقه‌های تصوف شهر تونس شدند[1].

ازدوران‌کودکی وآغاز جوانی ابن‌خلدون درتونس، غیر ازجزئیات‌تحصیلات او، سوابق و خصائل استادانش چندان اطلاعی نداریم. می‌توانیم چنین فرض‌کنیم که او درشرکت فعالانهٔ‌خانواده‌اش درحیات معنوی شهر و تا اندازهٔ‌کمتری‌درحیات سیاسی‌آن سهیم بود. خانواده‌ای‌که او درآن پرورش یافت، چون از لحاظ‌اقتصادی مرفه و مورد حمایت‌سلاطین بود، رهبران سیاسی وعقلانی اسلام غربی به‌آن‌رفت‌وآمد می‌کردند و بسیاری ازآنها درآنجا پناهنده می‌شدند و از خشم سلاطینی‌که می‌خواستندآنهارا به‌خاطر فعالیتهاوتمایلات‌سیاسی‌زندانی‌کنند ایمن‌می‌گردیدند[2]. تعلیم و تربیت ابن‌خلدون درچنین شرایط مساعدی آغاز شد و با تماس شخصی با بهترین استادان مسلمان اسپانیولی و افریقای شمالی‌که در شهرزادگاه او سکونت داشتند توسعه وتکمیل یافت. گذشته از اینهااوتوانست‌نزد برخی از فضلای‌بزرگ

---

۱ـ ت ۱۱ـ۹ دربارهٔ سقوط اشبیلیه وتاریخ بعدی‌آن رجوع‌شود به: کد ج۱، ۳۵۰۰، ۳۹۹، ۴۷۷ ج ۲:۲۸۴، ۲۰۱ـ۳۰۱. خانوادهٔ ابن‌خلدون با بنیادگذاران سلسلهٔ بنی حفص تونس در هنگامی‌که اینها حکام اشبیلیه بودند مناسباتی‌داشتند. رجوع شود به‌کدج۱، ۴۵۴، ۴۵۹، ۲۰، ۵۱۸، ۴۶۱. برای توضیحات بیشتر در باره فرقه‌های تصوف تونس‌رجوع شود به‌کتاب سابق‌الذکر برانشویگ‌ج۲، ص۴۰ـ۳۳۵.

۲ـ ت، ۲۷، ۳۸، ۴۰.

مراکش که سلطان ابوالحسن مرینی آنان‌را درسال۷۴۸/ ۱۳۴۷ به‌تونس آورده بود، کسب دانش کند[۱].

تحصیلات مقدماتی ابن‌خلدون شامل قرائت قرآن و مطالعهٔ احادیث ـ یعنی احادیث موردقبول مذهب مالکی که خود پیروآن بود ـ و اصول حکمت‌الهی‌اسلام واصول فقه ومبادی تصوف بود. تحصیلات عالیهٔ اوشامل مطالعهٔ مبسوط این‌مباحث به یاری تفسیرات و آثار عمدهٔ دیگری بودکه درپیرامون آنها نوشته شده بود، علوم عقلی یعنی منطق وریاضیات وحکمت طبیعی (که‌شاید هیئت وطب‌را نیزشامل می‌شد) وحکمت مابعدالطبیعه (حکمت‌الهی) هم‌جزئی از تحصیلات او را تشکیل می‌داد. علوم‌مربوط به زبانشناسی‌وتذکره نویسی و تاریخی نیز به عنوان‌ابزارهای لازم برای مطالعهٔ این علوم، برآنها علاوه می‌شد. و بالاخره چون ابن‌خلدون به امور عملی مملکت‌داری نیز علاقه داشت یك دوره‌کارآموزی را طی کردکه شامل تعلیمات تخصصی درفن نوشتن مراسلات‌رسمی درباری ورتق وفتق اموردیوانی‌بود[۲].

---

۱ـ ت، ۱۵ به بعد ۴۴ به‌بعد. ابن خلدون به‌همراه این استادان در مراجعتشان به‌فاس به‌آن شهررفت.

۲ ـ ت، ص ۱۵، مق، ج۳ ص۲۷۸، ۲۹۸، ۳۴۸ به بعد، ۵۹ـ۳۵۸، ابن‌الخطیب در «نفح‌الطیب» مقری، ج۴، ص۷ـ۶، رجوع‌شودبه‌کتاب سابق‌الذکر برانشویگ‌ج۲، ص۶۶-۲۵۵ سبك ادبی‌مراسلات درباری ابن‌خلدون‌را ابن‌الخطیب، دوست او و ادیب بزرگ اسپانیای مسلمان بسیار ستوده است (رجوع شود به «نفح» مقری ج۴، ۷، ۶:۲) نه ابن‌خلدون و نه تذکرنویسان اومارا ازمقام تاریخ درتحصیلات اولیه اوآگاه نمی‌سازند. سکوت ابن‌خلدون دربارهٔ این موضوع شاید به سبب مقام تناقض‌آمیز تاریخ درمیان علوم بوده است رجوع شود به‌کتاب ف. روزنتال F. Rosenthal «تاریخ نگاری اسلامی» لیدن، ۱۹۵۲، ۳۹ـ۳۸. به هر حال ما می‌دانیم که تاریخ جزء برنامهٔ تحصیلات ابتدایی و عالی هر مسلمان روشنفکر بوده وگاهی رسماً درمدارس‌تدریس واکثراً به‌طور خصوصی‌آموخته می‌شد. ونیز می‌دانیم که تاریخ یکی ازمواد اصلی تحصیلی فضلایی‌چون ابن‌خلدون بودکه قصد داشتند وارد خدمات دیوانی‌بشوند.

تحصیلات اولیه ابن‌خلدون در رشته علوم دینی و فلسفی و نوشته‌های او در بارهٔ این علوم، زمینهٔ حرفهٔ آینده او وافکار پخته و سنجیده‌ای را که در کتاب «تاریخ» بیان‌کرده است، فراهم‌کرد. خاموشی او در باره تحصیلات و نوشته‌های نخستین خود به ویژه در رشتهٔ‌فلسفه نباید ما را از اقدام به‌پی‌جویی در این زمینه بازدارد، زیرا از اشارات زیادی‌که در نوشته‌های خود می‌کند انسان به این شك دچار می‌شودکه این خاموشی او عمدی بوده و مسئله حائز اهمیت فراوانی است[۱]. اساسی‌ترین سؤالی‌که در این مورد باید مطرح‌کرد اینست‌که: علومی‌که او دراین دوران می‌آموخت نسبت به مسئلهٔ بسیار مهم رابطه میان الهام و عقل در مطالعهٔ اجتماع، چه طرزبرخوردی داشتند؟

۲ ـ از ابتداء، افکار دینی اسلام روی مسئلهٔ نظام اجتماعی متمرکز بود، یعنی نظام و نحوهٔ عمل، یا «افعال» به‌صورتی‌که در جامعهٔ اسلامی وجود داشت. با در دست داشتن قرآن و احادیث، این مسئله به میان می‌آمد که اصول و تعالیم مندرج در قرآن و همچنین عرف و سنت دیرینه و محدود جامعهٔ اولیهٔ مدینه را با اوضاع جدید ومتغیر جامعهٔ مسلمانان‌که در حال توسعه وتحول بود چگونه باید منطبق ساخت[۲].

درقرن هشتم/دوم، قدیمترین مکتب‌چهارگانه فقه سنی توسط مالك بن‌انس (متوفی به سال۱۷۹ / ۷۹۴) در مدینه بنیادگذاری شد[۳]. مذهب مالکی، سنت

---

۱ ـ به‌صفحات بعدی نگاه‌کنید.

۲- مق، ج۳، ۱۰۲ به‌بعد مقایسه‌شود با «مطالعات اسلامی» تألیف «گولدتسهیر» I. Goldziher (طبع‌هال Halle ۹۰-۱۸۸۸) ج۲، ص۸۷-۸۶؛ کتاب ج. برگ اشتراسر، G. Bergsträsser اصول حقوق اسلامی (برلن، ۱۹۳۵)، ۱۵۰، «مآخذ فقه اسلامی The Orignis of Muhammadan Jurisprudence تألیف J. Schacht (چاپ آکسفورد ۱۹۵۰).

۳- تا ع، ج ۱، ۱۷۵ به بعد.

مدینه یعنی عقاید و رسوم اجتماع زمان پیغمبر اسلام و نسلهای پیشین مسلمانان در آن شهر را تأکید می‌کرد. این مکتب اصولا یك مکتب محافظه‌کار وافق فکرش محدود بود و می‌کوشید تا سنتها و طرز تفکراتی را که در میان جامعهٔ ابتدایی و بالنسبه تك افتادهٔ عربستان رواج داشت حفظ کند، و برای دفاع از این عقاید ورسوم از رأی واحتجاج استفاده می‌کرد[1]. محدودیت افق فکری مدینه ومکتب فقهی آن، در شمال افریقا (مغرب) که شرایط اجتماعی و فرهنگی متشابهی داشت مقبولیت یافت، و اسلام غربی در دهه‌های نخست قرن نهم/سوم. به‌آئین مالکی گروید[2].

مکاتب عراق، برعکس مکتب مالکی، ناگزیر بودند با اوضاع نوین اجتماعی که از تشکیل و توسعهٔ یك امپراتوری جهانی سرچشمه می‌گرفت مقابله نمایند. واگر آنهانیز ازیك سنت محدود وانعطاف‌ناپذیر مانند سنت مالکی مدینه‌همچنان پیروی می‌کردند این کار امکان‌پذیر نمی‌بود. ولی درعوض آنها برای دفاع ازروح قرآن و احادیث و برای تدوین یك رشته قوانین شرعی که بتواند با شرایط جدید مقابله کند[3] از رأی، اجتهاد، قیاس و اجماع استفاده می‌کردند.

در قرن دهم / چهارم، مذهب مالکی در مغرب با مخالفت خوارج افراطی روبروشد، و از طرف نوگرایان شیعی و سپس وسیلهٔ موحدین رسماً تحریم گردید. در اواخر قرن سیزدهم / هفتم که مذهب مالکی از طرف سلاطین بنی‌حفص تونس دو باره به‌رسمیت شناخته شد و تشویق گردید و علمای این مکتب اکثر مقامات

---

۱- گولدتزیهر، کتاب سابق‌الذکر، ج ۲، ۲۵، ۸۰ - ۷۸، ۱۷ - ۲۱۳.

۲- مق، ج ۳، ت. معروف است که شطبون اولین‌کسی بودکه مذهب مالکی‌را به‌مغرب آورد.

۳- این اصول قوانین شرعی نخستین بارتوسط شافعی(متوفی بسال ۸۲۰/۲۰۴ [رك تاع، ج ۱، ۱۷۸ به بعد]) درکتاب معروفش به نام «رساله» تدوین و تنظیم گردید. رجوع شود بکتاب سابق‌الذکر شناخت، ۱۲۰ به بعد.

قضایی ودیوانی مملکت را احرازکردند، در مذهب مالکی از نظر طرزبرخوردش با بسیاری از مسائل دینی و حقوقی ، تغییرات مهمی روی داده بود . این تغییرات در وهلهٔ اول معلول تماس بامکاتب عراق و همچنین اقتباس از تحولات اخیراندیشهٔ مذهبی شرق بودکه شاگردان فخرالدین رازی (متوفی به سال ۶۰۶ / ۱۲۰۹)[۱] به طورعمده نمایندهٔ آن به شمار می‌رفتند و میان دانش عقلی فلسفی و مطالعات مذهبی الفتی برقرارکرده بودند .

زیر نفوذ مکتب عراق ، مذهب مالکی مغرب به‌طور اعم ، وآن شعبه از آن که تحت تأثیر مستقیم اندیشه های رازی قرار گرفته بود ، به‌طور اخص ، آزادی بیشتری برای تعبیرات شخصی قائل شد . گذشته از این ، تحولات مهم اقتصادی و اجتماعی که از قرن دهم / چهارهم به این طرف در اسلام غربی روی داد سنت جدیدی به وجود آورده بود و این سنت عبارت از عادات و رسومی بود که سنت ابتدایی وکهنهٔ مدینه‌که مالك مطرح‌کرده بود آنها را نه‌می‌توانست نادیده بگیرد ونه تفسیر و توجیه‌کند . از اینرو مکتب جدید بالطبع با مسائل عرف و عادت و محل آنها در فقه، سروکاریافت‌که لازمه‌اش بذل علاقه به مسائل محسوس اجتماعی بود واین علاقه منجر به‌عطف توجه به‌مسائل دیگری مانند مصالح عامه وضرورت اجتماعی و همچنین این مسئله‌گردیدکه چگونه می‌توان احکام شریعت را به‌پاس مصالح عامه به‌نحوی تفسیر کردکه هم حوائج زندگی محسوس اجتماعی برآورده شود وهم اعتبار وجامعیت این احکام حفظ‌گردد[۲] . ملاحظهٔ این‌مسائل راه را برای

۱ـ تاع، ج ۱، ۵۰۶ به‌بعد، مق، ج ۳ ۸۰۳ به‌بعد، ۴۳-۴۱ سه پیشوای مهم مکتب‌جدید: ابن‌زیتون، حسکونی ومشدالی، همگی بمشرق سفر کردند ودر محضر استادانی بتحصیل علم پرداختند که عقایدمکاتب عراق راگرفته وازاندیشه‌های نوین رازی اثرپذیرفته بودند. مق ، ج ۲، ۳۷۸ به بعد ، ت ، ۲۱، پانویس ۳ ، ۲۸ ، ابن‌حجر ، درر ، ج ۴: ۸۳-۱۸۱ .

۲ـ مقاله‌گولدتسیهر : «اصل استصحاب در فقه اسلامی» در مجله WZKM (رجوع شود به‌فهرست کتب و رسالات درآخر این کتاب) ، ت . دابلیو . جوینبول T. W. Joynboll در←

«سنت‌الهی» در مقابل سنت محدود مالکی مدینه باز کرد[۱]. پیروان فرقهٔ محافظه کارتر مذهب مالکی مغرب این‌گونه سازش دادن قوانین شرعی با مسائل محسوس اجتماعی را یك تساهل منتها تساهل لازم تلقی می‌کردند و می‌گفتند که این امر خصوصیت عالی سنت قدیم را تغییر نمی‌دهد. یك امکان دیگر وجود داشت و ابن‌خلدون بود که از آن به‌دقت بهره گرفت و گفت: سنتهای خاص از جمله سنت‌مدینه‌را می‌توان به‌عنوان مبین یك نظام اساسی کائنات مطالعه‌کرد و چگونگی آن نظام را از راه مشاهده و استدلال صحیح می‌توان محرز ساخت.

باتعبیر صحیح قرآن و احادیث می‌توان دریافت که احکام شریعت به‌طور کلی با احکام نظام طبیعت فرقی ندارند. به‌طور خلاصه، تنها یك نظام وجود داردمنتها از دوراه برانسان آشکار می‌شود: یکی ار راه الهام و دیگر از راه‌عقل طبیعی. از آنجایی که الهام قابل سوءتعبیر می‌باشد و عقل بشر نیز لغزش‌پذیر است، این دو راه ممکن است با هم اختلاف داشته باشد ولی اختلاف آنها عرضی است[۲].

۳ـ مکتب‌جدید مالکی درمغرب، گذشته از توجه به رابطهٔ شریعت با مسائل محسوس اجتماعی، در روش خود نسبت به علوم عقلی نیز از سنت رازی پیروی می‌کردند. ازاینرو پیشوایان این‌مکتب را با متکلمان که ابن‌خلدون «متأخرین» می‌نامید واز «متقدمین» متمایز می‌ساخت، باید در یك طبقه‌قرار داد. هردومکتب استفاده ازعقل رادر احتجاجات دینی قبول داشتند، منتها اصول بخصوصی که‌مورد قبول و استفادهٔ هرکدام بود و تأثیر این اصول در مفاهیم آنها از رابطهٔ علوم عقلی

---

← دائرةالمعارف اسلامی، برونشویگ درکتاب سابق‌الذکر ج۲، ص ۲۹۷-۲۹۵. برونشویگ این حقیقت‌آشکار را به‌اندازه‌کافی تأکید نمی‌کندکه مذهب مالکی غرب‌در مطالعهٔ این مسائل از مکاتب عراق وسوریه و مصر که قرنها پیش ازآن وجود داشتند پیروی می‌کرد.

۱ـ مقایسه شود، مثلاًبا مق، ج۱، ۱۵۵.

۲ـ مق، ج۱، ۳۵۵، مقایسه شود پائین با ص ۱۷۷ تا ۱۸۳، ص۳۴۴ به‌بعد.

با الهام، باهم فرق می‌کرد. بنابه‌گفتهٔ «متقدمین» که باقلانی (متوفی به‌سال ۱۰۱۳/ ۴۰۳)[1] نمایندهٔ ایشان بود: «دلیل باطل موجب بطلان مدلول می‌شود»[2]. به‌دیگر سخن، آنان می‌گفتند که اگر معلوم شودکه دلیل دانابودن خدا برهمه چیز، باطل است، لازم می‌آیدکه خدا برهمه چیز دانا نباشد. آنان با مأخذ قرار دادن آنچه خود اصول جزمی دین می‌انگاشتند، یك شیوهٔ تعقل ابداع کردند مبتنی براصول و استدلالاتی که به نتایجی متشابه با همان اصول جزمی منتهی می‌شد. آنگاه تکلیف می‌کردند که اصول و استدلالات آنان معتبر شناخته و پذیرفته شود. دلیلشان هم این بودکه رد یااثبات بطلان این اصول و استدلالات درحکم ردیااثبات بطلان خود اصول‌دین خواهدبود. ازسوی دیگر «متأخران» درتمیزمیان‌ماهیت (۱) موجودات عقلی یا «معقولات ثانوی» و (۲) موجودات طبیعی یا «معقولات اولی» از فلاسفه‌پیروی‌می‌کردند ومعتقد بودندکه‌این دوبایدباهم‌منطبق باشند، منتهامحتمل است‌که به‌طورعرضی با هم اختلاف پیداکنند. در نتیجه «متأخران» واقعیت‌هردو نوع معقولات را تأکید می‌کردند (در برابر متقدمان‌که منکر انطباق هرگونه واقعیت خارجی با معقولات ثانوی بودند) و نیز امکان بطلان معقولات ثانوی‌را بدون لزوم بطلان معقولات‌اولی‌تأکیدمی‌نمودند. مابعدها نتایج‌گوناگون این‌تحول را برای رشد اندیشهٔ دینی اسلام به‌ویژه از نظر ارتباطی که با ابن خلدون دارد[3] پی‌جویی خواهیم‌کرد. ولی اهمیت‌کلی آن را می‌توانیم در اینجا بیان کنیم. این تحول نشانهٔ یك پیروزی برای سنت فلسفهٔ اسلامی فارابی (متوفی به سال ۹۵۰/

---

۱- تا ع، ج۱، ص۱۹۷

۲- مق، ج۳، ۴۰ به‌بعد، ۱۱۳ به بعد.

۳ ـ رجوع شود به‌صفحات بعد این کتاب.

۳۳۹)[۱] وابن‌سینا (متوفی به‌سال ۱۰۳۷/ ۴۲۸)[۲] و ابن‌رشد (متوفی به‌سال ۱۱۹۸/ ۵۹۵)[۳] بود، نه‌تنها به‌این دلیل که‌اندیشه های آنان سهم قاطعی در ایجاد این‌تحول داشت، بلکه همچنین به این دلیل که‌آن تحول دلالت بر این داشت‌که اندیشه‌های مذهبی در برابر شیوهٔ تفکر این فلاسفه تساهل و پذیرش بیشتر نشان می‌داد[۴].

گذشته از این چون منطق تازه‌ای‌که علم‌کلام اختیارکرده بود همان منطق ارسطویی بودکه این فلاسفه آن را مطالعه‌کرده بودند و از آن دفاع می‌کردند، زمینهٔ مشترکی برای بحث میان فلسفه وکلام و برای پذیرش عقاید طبیعی و مابعدالطبیعهٔ فلاسفه از جانب متکلمان، فراهم شده بود. البته معنای آن تحول این نبودکه کلام در فلسفه‌کاملا ادغام شده بود یا بالعکس. فلسفه وکلام دومبحث جداگانه باقی ماندند. ولی علت عمدهٔ آن این بودکه فلاسفه اصرار می‌ورزیدند که چنین ادغامی موجب درهم آمیختگی مقاصد این‌دومبحث خواهد شد، و این هم برای فلسفه زیانمند است و هم برای‌کلام[۵].

ابن‌خلدون هردو سنت‌کلام به‌ویژه سنت رازی را بررسی‌کرد، اما کلام را

---

۱ ـ تاع، ج ۱، ص ۲۱۰

۲ ـ تاع. ج ۱، ص ۴۵۲

۳ ـ تاع، ج ۱، ص ۴۶۱

۴ ـ رجوع شود به‌شرح ابن‌خلدون در بارهٔ «محصول» رازی، در مق، ج ۳ ،۲۲۰.

۵ ـ عقاید «متأخران» بصورتی که‌توسط‌ابن‌زیتون ودیگران به‌تونس‌وارد شده‌بود دردوران جوانی ابن‌خلدون هنوز تدریس می‌شد. دربارهٔ اثررازی، شروح متعددی توسط فضلای‌مغربی و اسپانیولی نوشته شده‌که هنوز موجود است (تاع، ج۱، ص ۷ ـ ۵۰۶)رجوع‌شود به‌«درر» ابن‌حجرج ۸۴۰۴ ـ۱۸۱. آثار ابن‌سینا بانضمام شروح رازی و نصیرالدین طوسی، همچنان بر افکار فلسفی شرق تا زمان ابن‌خلدون تسلط داشت (رجوع شود به‌مق، ج ۳، ص ۱۱۷) در افریقای شمالی عبدالرحمن بن‌الامام وبرادرش عیسی درمیان‌کسانی‌که زیردست شاگردان ابن‌زیتون تربیت شده بودند ازهمه برجسته‌تر بودند (رجوع شود به ت، ص۲۱ و ۳۱-۲۸، ج ۲، ص۳۷۸) در محضرعیسی‌بن‌الامام بودکه‌آبلی استاد ابن‌خلدون به‌تحصیل علم منطق در تلمسان پرداخت (ت ص ۳۴،۲۱ ـ ۳۳).

به‌طور کلی فقط حربهٔ سودمندی برای پیکار به‌مبتدعه وحفظ ایمان عامهٔ مسلمانان در برابر تخطی‌شکهای فلسفی می‌دانست. صرف نظر از این وظیفهٔ صرفاً اجتماعی ابن‌خلدون استفادهٔ حکمت‌الهی از فلسفه را مردود می‌شمرد، چون عقیده داشت که فلسفه دیگر عامه را گیج نمی‌کند، علاوه می‌کرد که «علم کلام دیگر لازم نیست»[1]. از اینجا می‌توان پی‌برد که ابن‌خلدون هنگام فراگرفتن فلسفه از سنت فلسفهٔ محض در افکار اسلامی یعنی سنت فارابی، ابن‌سینا وابن‌رشد جانبداری می‌کرد[2].

ابن‌خلدون به پایمردی استاد مورد علاقه‌اش آبلی (متوفی به سال ۱۳۵۶/ ۷۵۷) با این سنت آشنا گردید[3]. آبلی که در سال ۱۲۸۳ـ ۱۲۸۲ / ۶۸۱ تولد یافت از آغاز زندگی علاقه و استعدادی برای ریاضیات از خود نشان داد. ناچار شد سردارهنگ اندلس بشود، ولی از خدمت گریخت وبرای زیارت راه خاور در پیش گرفت، و در میان گدایان خود را پنهان می‌کرد. نزدیک تلمسان به یک پیشوای شیعی برخورد که ازخاور برای تبلیغ کیش خود به آنجا آمده‌بودومأیوس بازمی‌گشت. آبلی درباز گشت او بمکه و سپس به‌کربلاکه یکی از مراکزشیعی در عراق بود، بااو همراه شد. بنابه روایت ابن‌خلدون‌که تنها مأخذ ماست ـ آبلی در آن سفر بیمار گردید و در نتیجه نتوانست از محضر معلمان بزرگ مصری آن زمان‌یا (وماگمان‌می‌بریم مقصوداز حکایت‌این باشد) نتوانست ازآموزشهای

---

۱ـ مق، ج ۳، ۴۳.

۲ـ رجوع شود به‌ستایش فراوان او از «علم الهی» که می گوید: «این شریف‌ترین‌دانش‌هاست. کسی که‌آن را می‌داند در سعادت برتر است و پاداشهای بسیاری برای اوآماده شده است. [سایر] دانشها به‌آن نیازمندند، اما این دانش به‌آنها نیازی ندارد، اصول‌آنها بستگی باین دارد واین دانش به‌آنها بستگی ندارد».

۳ـ ابن‌حجر در «درر» ج ۳، ص ۸۹ - ۲۸۸.

پیشوایان نوآور شیعی که در آن دوران از فلسفه درخاور دفاع می‌کردند بهره‌مند شود[۱].

آبلی پس از بازگشت به مغرب به مطالعهٔ فلسفه ادامه دادوکوشید تا ازورود به خدمات دیوانی به سمت خزانه‌دارکل [رئیس بیت‌المال؟] یعنی درسمتی که‌دانش او از ریاضیات می‌توانست به‌کار آید خودداری کند. پس به‌فاس گریخت ودرخانهٔ خلوف‌المغیلی ریاضیدان یهودی پنهان شد ودرآنجا به‌مطالعهٔ ریاضیات ادامه داد. سپس برای مطالعهٔ تصوف، ریاضیات وفلسفه نزد «استاد مغرب» ابوالعباس احمد-ابن‌البنا(متوفی به‌سال ۱۳۲۱/ ۷۲۱)[۲] به‌مراکش رفت. دیری نپایید که او نامورترین و «زبردست‌ترین معاصران خود در علوم فلسفی» گردید[۳].

آبلی در میان فضلایی بودکه همراه سلطان ابوالحسن مرینی درسال ۱۳۴۷/ ۷۴۸ به‌تونس رفتند. درآنجا او باپدرابن‌خلدون آشنا شد و درخانهٔ اواقامت گزید ابن‌خلدون با آنکه هنوز جوانی شانزده‌ساله بود از طریق پدرش توانست درمحفل آبلی حضور یابد. در سال بعد طاعون معروف به «مرگ سیاه» سراسر تونس را فراگرفت و پدر و مادر ابن‌خلدون و اکثرمعلمان دیگراوجزء قربانیان آن بودند. تاسه سال بعد ابن‌خلدون نزد آبلی به تحصیل علم پرداخت تا اینکه‌آبلی آنجا را ترک گفت و نزد سلطان ابوعنان مرینی رفت[۴].

---

۱- ت ۳۵ - ۳۴ رجوع شود به مق، ج ۲ ص ۱۷۴ - ۱۷۳.

۲- تاع، ج ۲، ص ۲۵۵، ابن حجر در «درر» ج ۳، ص ۲۸۹ رك: ت، ص ۲۱ و ۳۴ - ۳۳.

۳- ل. fol. 4 v، ابن‌حجر، درر، ج ۳: ۲۸۹؛ رك: ت، ۲۱، ۳۴ - ۳۳ - رك:دره‌ابن قاضی ۲۸۳ (شمارهٔ ۷۸۴). بسیاری از دوستان ابن‌خلدون جزء شاگردان آبلی بودند رجوع شود به: ت ص ۲۲ - ۲۱، ۴۵، ۴۷ و ۶۲.

۴- ت، ۲۲ - ۲۱، ۵۵، ۳۷۱. ابن القاضی (دره ص ۲۸۳ و۲۹۱) می‌گوید که آبلی (درآن زمان!) قاضی تونس بود و او را «قصه» می‌نامد.

تحصیلات ابن‌خلدون نزد آبلی باریاضیات و منطق آغاز گردید و سپس علوم فلسفی را نیز شامل شد[۱]. از اشارات اندك ومبهمی که ابن‌خلدون و تذکره نویسان دیگر به‌آبلی می‌کنند نمی‌توان مشرب او را در فلسفه معلوم‌کرد. از آنچه او به شاگردان خود می‌آموخت چنین آشکار می‌شودکه از سنت فلسفی ویژه‌ای پیروی نمی‌کرد، بلکه آثار عمدهٔ ابن‌سینا ورازی و ابن‌رشد را با آنان می‌خواند[۲].

شاید اوبود که نخستین بار آثار نصیرالدین طوسی (متوفی به سال ۱۲۷۴/ ۶۷۲) فیلسوف برجستهٔ شیعی‌را در مغرب باب کرد[۳]، و ما‌می‌دانیم که‌ابن‌خلدون یك کتاب طوسی را نزد آبلی خوانده بود[۴].

---

۱ـ تحصیلات ابن خلدون نزد آبلی‌آغاز شد باریاضیات و سپس منطق و«مباحثی که بعداز منطق می‌آیند یعنی اصول دین و شریعت (اصلان) و علوم حکمت»، ت، ۳۷ و ۲۲ که دنبالهٔ مطلب روشن نیست. رجوع شود به‌ستایش ابن خلدون از استادش که درحق او میگوید: کسی که مابعدالطبیعه را پس از انحطاط متمادی‌آن در مغرب احیاء کرد (ل fols .3v ـ 4r ).

۲ ـ ابن خلدون آثار بخصوصی راکه او باآبلی درضمن مطالعهٔ علوم عقلی خوانده است ذکرنمی‌کند، ولی بطور غیرمستقیم به‌آثاری اشاره می‌کندکه آبلی باشاگردان پیشرفتهٔ خود درعلم حکمت می‌خواند. ابن خلدون در بارهٔ دوستش محمدبن احمدالشریف‌الحسنی که نزد استادمشترکشان محمدبن‌عبدالسلام (متوفی‌به‌سال۴۹-۱۳۴۸/ ۷۴۹)رجوع‌شودبه: (ت، ص، ۱۹ تبصرهٔ ۳، مق، ج ۳، ص ۱۴، تا ع، ج۱، ص ۳۰۶) باهم درس می‌خواندند میگوید: حتی‌گفته می‌شودکه او (یعنی‌حسنی) بااو (یعنی‌ابن‌عبدالسلام) تنها درخانه‌اش ملاقات می‌کرد وفصل‌مربوط به تصوف را ازکتاب اشارات‌ابن‌سینا برای اومی‌خواند ،زیرااواین‌کتاب‌را نزد استادمان آبلی خوانده و در آن تبحر یافته بود. و نیز او قسمت بزرگی ازکتاب‌الشفاء (ابن‌سینا) و تلخیص ابن‌رشد از (آثار) ارسطو را برای وی می‌خواند.» ت، ص ۶۳-۶۲، بدینسان ابن‌خلدون به شیوهٔ خاص خود به ما می‌گویدکه به‌چه دلیل نمی‌توانست مباحثی را که نزدآبلی خوانده بود صریحاًذکرکند. حتی قاضی مقتدر وبسیار محترم تونس‌ناچار بود به خانهٔ او برود و هنگام خواندن این آثار با شاگردش تنهاباشد.

۳ـ تا ع، ج۱، ص ۵۰۸.

۴ـ رجوع شود به ل fol. 4v.

اینکه ابن‌خلدون فلسفه را بر علم کلام «متأخران» رجحان می‌داد از عناوین آثاری که او در آن دوران نوشت و همچنین از محتوای یکی از آنها که هنوز به‌جا مانده‌است، آشکار می‌شود. این آثار شامل رسالاتی در بارهٔ منطق و ریاضیات و تلخیصات «بسیاری» از آثار ابن‌رشد است[1]. آن اثری که از او به‌جا مانده تلخیصی است از یك اثر رازی به‌نام **کتاب محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الفلاسفة و المتکلمین**. رازی در این کتاب به عنوان یك متکلم از بسیاری از مکاتب فلسفی به‌ویژه پاره‌ای از آراءِ ابن‌سینا خرده گیری می کند.

---

۱- خاموشی ابن‌خلدون در «تاریخ»، وهمچنین درشرح حال خود درزمینهٔ آثار اولیه‌اش شگفت‌آور ودر خور توضیح است. رك: پائین‌تر صفحات بعد این کتاب. تاکنون ما فقط می‌دانستیم که ابن‌خلدون رسالات متعددی در این دوران نوشته است که عناوین برخی از آنها را ابن‌الخطیب در تذکرهٔ کوتاهی از ابن‌خلدون به اختصار نام برده است (درکتاب احاطه که مقری در «نفح‌الطیب» ج۴، ۲، و «ازهار» ج۱، ۱۹۰ نقل کرده است). از آنجائی که احاطه درسال ۱۳۶۱-۶۲/ ۷۶۳ به پایان رسید، می‌توانیم چنین انگاریم که همهٔ آثاری که در آنجا ذکر شده بجز آخرین آنها، پیش از آن تاریخ به پایان رسیده بودند. ابن‌الخطیب عنوانهای زیر را ذکر می کند: (۱) شرح بر قصیدهٔ معروف «البرده» در ستایش پیغمبر اسلام، از محمد بن سعید البوصیری (متوفی به سال ۱۲۹۴/ ۶۹۴ رجوع شود به: تا ع، ج۱، ص ۲۶۴)، (۲) تلخیصات بسیاری از آثار ابن رشد (رجوع شود به فهرست کامل آثار ابن رشد در کتاب پ. مانوئل آلونسو P. Manuel Alonso به نام حکمت الهی ابن رشد Teologia de Averroes چاپ مادرید سال ۱۹۴۷ ص۹۵-۵۴)، (۳) رساله‌ای در منطق که برای محمد پنجم سلطان غرناطه نوشته شده است، (۴) تلخیصی ازمحصل رازی (رجوع شود بصفحات بعد)، (۵) کتابی در ریاضیات، (۶) شرحی بریك اثر خود ابن‌الخطیب در بارهٔ اصول فقه (که می گوید دردست تألیف است، همچنین رجوع شود به نفح‌الطیب، مقری ج ۴، ۲۴۴).

ازاین نوشته‌ها تلخیص «محصل» رازی هنوزموجوداست. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ «اسکوریال» Escurial از لباب (که دراین کتاب با حرف ل مشخص شده است) درآوریل ۱۳۵۱ صفر ۷۵۲ به پایان رسید و از اینرو ابن خلدون آن را هنگامی تألیف کرد که فقط ۲۰ سال داشت) رجوع شود به ل ص ۶۵.

پیشتر، نصیرالدین طوسی، فیلسوف شیعی، شرحی بر این اثر نوشته و در فهم‌رازی از آراء فلاسفه به‌طور اعم و درک مقام ابن‌سینا بالاخص، اظهار تردید کرده بود. ابن‌خلدون خرده‌گیریهای نصیرالدین طوسی را با کتاب رازی نزد آبلی مطالعه کرد[۱]. او در «لباب المحصل» که تلخیصی از کتاب «محصل» رازی است تقریباً همهٔ خرده‌گیریهای طوسی را باز گو کرده است[۲]. دلبستگی ابن‌خلدون به فلسفه منحصر به مراحل نخست تحصیلات او نبود. بلکه در سراسر زندگی بعدی خود در افریقای شمالی، اسپانیا و مصر نیز مطالعه و تحقیق خود را در بارهٔ تحولات تازه‌ای که در علوم فلسفی و فعالیتهای شاگردان رازی و طوسی به‌ویژه در خاور روی می‌داد دنبال می کرد[۳].

خصیصهٔ مطالعات دینی و فلسفی اولیهٔ ابن خلدون نشان می‌دهد که او مجبور بوده است با مسئلهٔ اساسی اندیشهٔ اسلامی، یعنی برخورد و اختلاف میان روش اهل سنت و فلاسفه در مطالعهٔ بشر و جامعه مقابله کند.

از نظر اهل سنت، حقیقت غائی در بارهٔ بشر و اجتماع در قرآن و از راه احادیث و اجماع مسلمانان آشکار گردیده بود. سنت، هر اندازه که گاه در حق روش فلسفی تساهل نشان می‌داد، لیکن هرگز از عقیده به‌برتری شریعت بر عقل دست نکشید. ولی از دیدگاه فلاسفه قضیه برعکس بود: آنان هم در علوم نظری و هم عملی معتقد به‌برتری تحقیق عقلانی بودند. ما به‌زودی با برخورد و کشمکش میان

---

۱ـ ل .fol. 4v . تلخیص «طوسی» در نسخهٔ «محصل» چاپ قاهره که مورد استفادهٔ این کتاب قرار گرفته به صورت توضیحات چاپ شده است.

۲ـ لباب المحصل، ل .fol. 3r.

۳ـ ل: درجاهای متعدد. ل در همه‌جا پیش از اظهار نظرهای خود ابن خلدون و اظهارات طوسی، این عبارت آمده است: «ولقائل ان یقول ...» این عبارت بعد از تقریباً همهٔ استدلالات رازی ذکر شده است.

سنت و فلسفه در زندگی ابن‌خلدون، و سپس در اثر مهم او یعنی «تاریخ» سروکار پیدا خواهیم کرد.

## ۳

## زندگی سیاسی و علمی ابن‌خلدون در اسلام باختری

۱ - در سال ۱۳۵۲/ ۷۵۳ آبلی استاد ابن خلدون از طرف سلطان ابوعنان مرینی به‌فاس (پایتخت مراکش) خوانده شد. طاعون معروف به «مرگ سیاه» پدر و مادر ابن‌خلدون و بسیاری از استادان تونسی اورا به چنگال مرگ سپرده بود. فضلایی که به‌فرمان سلطان ابوالحسن مرینی به آن شهر آمده بودند، همه آنجا را ترک کرده بودند. ابن‌خلدون اکنون تنها بود ورغبت داشت که به همراه آبلی به‌فاس یعنی شهری برود که‌کانون قدرت سیاسی و زندگی فرهنگی درشمال افریقا شده بود. از اینرو وقتی سلطان تونس از او دعوت کرد که شغل ناچیز طغرانویسی (کاتب‌العلامه)را بپذیرد چندان خشنود نشد و اندکی بعد، ازفرصت شکست سلطان درجنگ استفاده کرده راه باختر را در پیش گرفت[1]. ابن‌خلدون دوسال بعد را به‌سیر و سفر گذرانید وضمناً تکاپوهای سیاسی سلطان ابوعنان را که سرگرم استوار کردن شالودهٔ قدرت خود بود از نظردور نمی‌داشت. هنگامی که ابوعنان سرانجام بـه فاس بازگشت در شورای سلطنتی نزد او ذکر ابن‌خلدون به میان آمـد، و سلطان او را فـراخواند تـا وظیفهٔ نوشتن فرامین همایـونی

۱ - ت، ص ۵۵/۵۶، ابن‌الخطیب در «نفح‌الطیب» مقری، ج ۴، ۴-۳ : ۷. برای مأخذ و وظایف این شغل رجوع شود به‌کتاب سابق‌الذکر برانشویگ، ج ۲، ص ۶۱ به‌بعد.

(تواقیع)[1] را برعهده گیرد. خوداین شغل بالنسبه بی‌اهمیت بود، ولی به‌ابن‌خلدون فرصتی دادکه تحصیلات خود را نزد استادان سابقش در فاس دنبال‌کند، با سفرای خارجی آشنا شود و با زندگی سیاسی افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان تماس نزدیک داشته باشد[2].

ضمن اینکه ما مشاغل سیاسی بعدی ابن‌خلدون را مرور می کنیم باید این نکته را در نظر داشته باشیم که افریقای شمال غربی و اسپانیای مسلمان ازهنگام چیرگی اسلام برآنها در قرون هفتم و هشتم/ اول و دوم، دو کشور هم مرز شده بودند که ماجراجویان سیاسی‌مبلغان فرقه‌های گوناگون درجستجوی بخت‌مساعد به آن روی می‌آوردند. کشمکش همیشگی باقبایل بربر در جنوب ومسیحیان‌در شمال، و تغییر پی‌درپی دودمانهای پادشاهی، سیرت سیاسی این منطقه را تعیین می‌کرد و از برقراری‌یك سنت سیاسی ریشه‌دار جلوگیری می کرد. در روزگار ابن‌خلدون این ناحیه زیر فرمانروایی خرده مستبدینی بودکه صفات شخصی آنان در تعیین سیرت جوامعی‌که برآنهاحکومت می‌کردند عامل قاطعی بود. اگرکسی می‌خواست درچنین شرایطی فعالیت سیاسی‌کند می‌بایستی نوعی رابطه با یکی از این مستبدان برقرار نماید و مقام سیاسی او تا اندازهٔ زیادی بستگی به‌این‌داشت که این مراوده از چه‌قرار باشد.

در دربار ابوعنان، ابن‌خلدون با دومرد آشنا شد که بعدها درزندگی‌سیاسی

---

۱ـ ت، ۵۹ و۶۲، ابن‌الخطیب درنفح‌مقری ج ۴، ۶-۴. درمورددوظایف‌این‌شغل رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۲۳، برانشویگ در کتاب سابق الذکر ج ۲، ص ۳۶. دوزی (Dozy) در کتاب متمم قاموسهای عربی Supplément aux dictionaires arabes (چاپ لیدن ۱۸۸۱) ابن خلدون در اواخر ۷۵۵ هجری با ابوعنان ملاقات‌کرد، نه ۷۵۶ هجری‌که در ت ص ۶۶ ذکرشده است.

۲ ـ ت ـ۶۶ـ۵۸.

افریقای شمالی نقش مهمی ایفاء کردند. یکی ابوعبدالله[۱] از امیرزادگان دودمان بنی‌حفص تونس[۲] بودکه ابوعنان برای ایجاد نفاق در دودمان بنی‌حفص تونس و محدودکردن نفوذشان، ازوجود او استفاده می‌کرد، و دیگر عمرو[۳]. ابن‌خلدون که هنوز بیست واندی سال داشت به‌پایمردی این کسان وارد فعالیت سیاسی شد. ابوعنان به ابن‌خلدون بدگمان‌شد که با امیرزادهٔ بنی‌حفص برضداو توطئه می‌کند و هردو در سال ۱۳۵۷/۷۵۸ زندانی شدند. امیرزاده اندکی بعد آزاد شد ولی ابن‌خلدون بیش از بیست ودوماه در زندان ماند، آزاد نشد تا آنکه ابوعنان به دست وزیر خود کشته شد و پسرش به‌جای اوبر تخت نشست و ابن‌خلدون کارش را ازسر گرفت[۴]. اندکی پس‌از کشته‌شدن ابوعنان‌ما ابن‌خلدون‌را دست‌اندر کار توطئه‌ای می‌یابیم تا پسر او را براندازد و از برادر او ابوسالم پشتیبانی کند، و ابوسالم در بیست‌وشش سالگی به‌جای برادر زادهٔ صغیرش بر تخت پادشاهی بنی‌مرین نشست[۵].

---

۱ـ محمدبن یحیی، ابوزکریا. ت، ۶۶، ابن‌الخطیب درنفح، مقری، ج۴، ص۶ـ۷.

۲ـ توضیحات ابن‌خلدون در بارهٔ رابطه‌اش با ابوعبدالله چندان صریح نیست وعمداً می‌کوشد تا پاره‌ای از حقایق مهم را پرده پوشی کند. اواتهام توطئه‌چینی با امیرزادهٔ بنی‌حفص را برضد ابوعنان انکار می‌کند و در عین‌حال اعتراف می‌کند که امیرزاده مقام بلندی را به او وعده داده بود. بعداً نیز بالاترین مقام را در زمان فرمانروایی او، دربجایه به دست آورد. رجوع شود به: ت، ص ۶۷ ـ ۶۶، ۹۴،۹۱ و۹۹ـ۹۴ همچنین پائین صفحات بعد این کتاب.

۳ـ عمروبن عبدالله. ت، ص ۷۷کد، ج ۲، ص۷۰ ـ ۴۶۳، «روضهٔ» ابن‌الاحمر، ص ۲۵، ۳۰ ـ ۲۸.

۴ـ از ۱۸ صفر ۷۵۸ هجری تا۲۴ ذی‌الحجهٔ ۷۵۹ هجری، رجوع شودبه: ت، ۶۸ـ ۶۶، ۹۶ ـ ۹۵ «روضهٔ» ابن‌الاحمر، ۲۳ ص ۷ ـ ۶. ابن‌خلدون و ابن‌الخطیب(رجوع شود به: «نفح» مقری ج۴ ص۷ـ۶) هیچکدام دلیل واقعی زندانی شدن اورا ذکر نمی‌کنند. ابن‌الخطیب می‌افزایدکه این تا حدی به واسطهٔ بی‌احتیاطی ابن‌خلدون بود!

۵ـ ابن‌الاحمر در«روضه» ص۲۷، ابن‌الخطیب در«لمحه»ص۱۰۵.

در زمان سلطنت ابوسالم، ابن‌خلدون رئیس دارالانشاء (کاتب‌السر والتوقیع والانشاء) و بعداً متصدی دیوان عالی دادرسی (خطة‌المظالم) شد[1]. با این وصف امیدهای ابن‌خلدون بدل به‌نومیدی‌محض گردید. ابوسالم برخلاف انتظار ابن‌خلدون سلطان خردمند ومقتدری ازکار درنیامد، بلکه‌ستمگر ضعیف‌النفس وکوته‌بین وتنگ‌نظری گردیدکه جزحفظ قدرت‌خودهیچ علاقهٔ دیگری نداشت[2]. مقام‌ابن‌خلدون در دربار روبه تنزل گذاشت و مشاغلی که عهده‌دار بود به‌پاس پشتیبانی سیاسی گذشتهٔ او از سلطان بود و گرنه هیچ مقام‌مؤثری در تعیین سیاست مملکتی نداشت. درعوض، دسیسه‌های ناشیانهٔ ابن‌مرزوق، مشاور و دوست دیرین سلطان، کار خود راکرد ولی براثر انقلابی که‌به‌رهبری عمرو دوست ابن‌خلدون صورت گرفت به سقوط مرزوق و سلطان انجامید[3]. ولی عمرونیز باابن‌خلدون وفانکرد و به او اجازه ندادکه در حکومت جدید مقام مهمی داشته باشد. ضمنا ابوحمو، سلطان بنی‌زیان، توانست قدرت دودمان خودرادوباره به‌چنگ آورد. ابن‌خلدون بر آن شدکه‌دربار بنی‌مرین را ترک‌گوید و بخت خودرا درتلمسان بیازماید. عمروکه از نقشه‌های ابن‌خلدون بیمناک بود اورا ازرفتن به‌دربار بنی‌زیان بازداشت. ولی به اواجازه داد تاهرجای دیگری را که در مغرب می‌خواهد برگزیند. ابن خلدون اسپانیای مسلمان را برگزید و درسال ۱۳۶۲/ ۷۶۴ رهسپار غرناطه شد[4].

---

۱ـ ت، ص ۴۳، ۷۰، ۷۷ ابن‌الخطیب در «نفح»، مقری، ج ۴، فصل ۷ ص ۱۲ - ۱۱ درمورد وظایف این مقام رجوع شود به: مق، ج ۱، ص ۳۹۹، ج۲، ص ۲۲ - ۲۱ «تاریخ سازمانهای قضایی درکشورهای اسلامی» اثر E. Tyan، ج ۲ (چاپ پاریس ۱۹۴۳) ص ۱۴۱.

۲ـ رجوع شود به ابن‌الخطیب در «احاطه»، ج ۱، ص ۱۶۹ - ۱۶۴.

۳ـ ت، ص ۴۹ کد، ج ۲، ص ۶۵-۴۶۲.

۴ـ ت، ۷۹ - ۷۷ ابن‌الخطیب در «نفح»، مقری، ج ۴، ص ۱۶ - ۱۴: ۷.

بدینسان نخستین مرحلهٔ تجربهٔ سیاسی او به‌پایان رسید. ابن‌خلدون که جوان و بسیار جاه‌طلب بود می‌خواست در یگانه‌کشور افریقای شمالی که می‌توانست آن مرز و بوم را متحد سازد وثبات سیاسی در آن برقرارکند و شاید به‌زندگی فرهنگی آن نیروی تازه‌ای بخشد‌مقامات با نفوذ به‌دست‌آورد، ولی در این کوشش باناکامی محض روبروشد. اما اسپانیای مسلمان شرایط، فرصتها و امیدهای تازه‌ای براو عرضه داشت.

۲ـ اسپانیای مسلمان درمقایسه‌با افریقای شمالی به‌طور قطع مرفه‌تر، متمدن‌تر باثبات‌تر و آرام‌تر بود. ابن‌الخطیب درکتابی‌که در این دوران نوشته است عظمت حیات فرهنگی غرناطه، وفور فرآورده‌های کشاورزی و تجمل وذوق مردم‌وزیبایی و دلربایی زنان آن را توصیف می‌کند. مردم آن سربزیر و فرمانبردار بودند و مالیاتهای خودرا بی‌درنگ می‌پرداختند. از بدعتها وکشمکشهای مذهبی برکنار بودند[۱]. تنها چیزی‌که اسپانیای مسلمان می‌خواست یك فرمانروای شایسته‌بودکه بادرایت ودوراندیشی بتواند آن را از دسیسه‌های مسیحیان درشمال وفرمانروایان بنی‌مرین در جنوب رهایی بخشد و رفاه مادی و معنوی را که بالفعل موجود بود استوار و افزون‌کند.

ابن‌خلدون در افریقای شمالی با ناکامی روبروشد، ولی امید وجاه‌طلبی‌خود را از دست نداده بود. اسپانیای مسلمان فرصتهای فراوانی برای ماجراهای‌تازه عرضه می‌داشت، وابن‌خلدون حاضر بودکه بخت‌خویش را باردیگر بیازماید. ما در اینجا بازمرهون ابن‌الخطیب هستیم که با روشنی هرچه بیشتر خصوصیات اخلاقی

---

۱ـ ابن‌الخطیب در «احاطه» ج۱: ۲۴ به‌بعد رجوع شود به: «لمحه» ۱۲ به‌بعد مق، ج۱، ۲۷۸ به‌بعد، ۲۹۸ به‌بعد، ج ۲، ۳۰۹ میگل‌لافوئنته Miguel Lafuente در «تاریخ غرناطه» Historia de Granada (چاپ غرناطه ۱۸۴۴) ج ۳، ص ۲۸۸ به بعد.

ابن‌خلدون را هنگام ورود به‌صحنهٔ اسپانیا توصیف‌کرده می‌نویسد: «مردی‌باابهت، قابل، سرکش، قوی‌اراده و برای ارتقاء به‌عالیترین مقام رهبری، بسیار بلندپرواز است[1]».

آشنایی ابن‌خلدون بامحمد پنجم (دوران سلطنت‌از ۱۳۵۴/ ۷۵۵ تا۱۳۹۱/ ۷۹۳) سلطان غرناطه مسبوق به‌سالهای ۱۳۵۹/ ۷۶۰ - ۱۳۶۱/ ۷۶۲ یعنی هنگامی بودکه محمد در اثر انقلابی‌که برادرش را ازسلطنت خلع‌کرد از کشورش بیرون رانده شد و به دربار ابوسالم درفاس آمد تا برای بازستاندن قدرتش از او یاری جوید[2]. پیش از اخراج‌محمد پنجم امور اسپانیای مسلمان در واقع به‌دست دومرد اداره می‌شد: یکی‌رضوان[3] سائس وسردار خردمند وکارآمد و سالخورده و دیگر ابن‌الخطیب نویسنده ومنشی‌نامدار. به هنگام انقلاب، رضوان مقتول وابن‌الخطیب زندانی شد. ابوسالم، آزادی ابن‌الخطیب را خواستار شد و او درفاس به سلطان محمدپنجم پیوست. در آنجا او با ابن‌خلدون که ظاهراً در دربار بنی‌مرین به هدف او وسلطان او یاری کرده بودآشنا و از دوستان نزدیك او شد. هنگامی که سرانجام سلطان‌محمد پنجم‌برای بازستاندن تاج وتخت خود به دستیاری‌کاستیلیها (قشاتله) رهسپار اسپانیا شد[4]، ابن‌خلدون از خانوادهٔ او که سلطان‌آنهارا درفاس به‌جاگذاشت مواظبت کرد.

---

۱- این گفته را مقری در «نفح‌الطیب»، ج ۴، ۲۸-۲۷: ۶ نقل‌کرده است.

۲- کد، ج ۲، ص ۴۵۷ - ۴۵۳، ابن‌الخطیب در«احاطه»، ج ۱، ۲۳۷ به‌بعد، رقم ۹۷، ۱۰۸ به بعد، «لمحه» ص ۱۰۰ به بعد.

۳- ابن‌الخطیب در «احاطه»، ج۱، ص ۱۰۲ - ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۱۷، کتاب فوق‌الذکر لافوئنته، ۴۰۰ به بعد.

۴- ابن الخطیب در «لمحه» ص ۲ - ۱۰۱، ۱۱۴ و ۱۱۷ رجوع شود به تاریخ سابق‌الذکر لافوئنته، ص ۴۰۰.

دوستی ابن‌خلدون با ابن‌الخطیب و خدماتی که او به سلطان کرده بود موجب شد که هم سلطان و هم‌وزیر که اکنون سررشته‌دار واقعی امور مملکتی بود استقبال گرمی از او به‌عمل آورند[۱]. در دربار از اوپذیرایی شایانی شد و ابن‌خلدون در آنجا از مصاحبت ابن‌الخطیب دانشمند و دیگر فضلای مسلمان اسپانیولی بهره‌مند گردید. اندکی بعد خانواده‌اش را نیز نزد خود آورد و بدینسان نشان‌داد که قصد دارد در آن سرزمین رخت اقامت افکند.

در سال ۱۳۶۴/ ۷۶۵ ابن‌خلدون به‌سفارت نزد پدرو Pedro اول ملقب به‌بیرحم (پطرس‌القاسی) پادشاه کاستیل ولئون که از ۱۳۵۰ تا ۱۳۶۹ سلطنت کرد[۲] فرستاده شد تا پیمان صلحی میان او وفرمانروای اسپانیای مسلمان ببندد. این‌دو در اشبیلیه در خانهٔ نیاکان اسپانیولی ابن خلدون با هم ملاقات کردند. وقتی پدر و از طریق پزشک یهودی خود ابراهیم بن‌زرزر[۳] از فعالیتهای ابن‌خلدون در افریقای شمالی و از مقام نیاکان او در اشبیلیه آگاهی یافت از دیدار با او خشنود شد و از او دعوت کرد که در اشبیلیه بماند، و پیشنهاد کرد که اموال نیاکان ابن‌خلدون‌را در آن شهر به‌او باز گرداند (مرد جاه‌طلبی چون ابن‌خلدون می‌توانست در اجرای نقشه‌های پدرو برای تضعیف کشورهای مسلمان از راه ایجاد نفاق بین آنها بسیار سودمند افتد). ابن‌خلدون این پشنهاد را مؤدبانه رد کرد و پس از آنکه مأموریت

---

۱- ت، ص ۷۹ به بعد، ابن‌الخطیب، در «نفح»، مقری ج ۴ ص ۷، دائرة‌المعارف اسلامی، ج ۳، ص ۸۰ - ۸۷۹، ابن‌الحطیب در «لمحه» ص ۱۰۳.

۲- درمورد دوران سلطنت پطروس‌قاسی در آن سال، رجوع شود به کتاب: Pedro López de Ayala مورخ عیسوی اسپانیولی معاصر (۱۴۰۷ - ۱۳۳۲) به نام: «وقایع دوران سلطنت شاه پدرو» Cronica del Rey Don Pedro (چاپ مادرید ۱۷۷۹) ج ۱ ص ۳۸۰. دراین کتاب مؤلف مأموریت ابن خلدون را ذکر نمی‌کند.

۳- ت، ص ۸۵ و ۳۷۱. ابن زرزر، ابن‌خلدون را ازدربار ابوعنان می‌شناخت (رجوع شود به‌کد، ج ۲، ص ۴۵۰).

خود را با کامیابی انجام داد با هدایایی به‌غرناطه بازگشت[۱]. این نخستین تماس مستقیم ابن‌خلدون با اروپای مسیحی و تمدن آن بود[۲]. در اسپانیا که ابن‌خلدون دلبستگی ژرفی به‌آن درخود احساس می کرد، ویرانه‌هایی را که از قرنها جنگ میان مسلمانان ومسیحیان به‌جا مانده به‌چشم دید ومی‌توانست پیش‌بینی کند که‌چه مصیبتی در انتظار قسمت رو به‌کاهش روندهٔ متصرفی مسلمان در آن سرزمین‌است. مأموریتی که خود او هم اکنون به انجام رسانده بود نشانه‌ای از وضع مسلمانان اسپانیا بود: آن یك‌پیمان صلح میان دو کشورهمشأن نبود، بلکه میان یك‌پادشاه مسیحی‌تهدید کننده‌ویك‌سلطان‌مسلمان‌مرعوب‌بود که‌اشتیاق داشت به‌خراجگزاری او پذیرفته شود[۳].

با این وصف‌اسپانیای مسلمان مزایایی داشت که کشورهای مسلمان دیگردر مغرب فاقد آن بودند. اسپانیای مسلمان ازلحاظ مادی و فرهنگی مترقی بود. طبقهٔ سپاهی که افراد آن از بربرهای شمال افریقا و بردگان مسیحی به‌سربازی گرفته‌می‌شدند، شایستگی‌وسازوبرگ‌عالی‌داشتند و زیر نظارت‌کامل سلطان‌بودند. ظاهراً ابن‌خلدون به این نتیجه رسیده بود که اسپانیای مسلمان برای آنکه خود را حفظ کند بیش از هرچیز احتیاج به یك فرمانروای خردمند داشت. محمد پنجم برای تعلیم مستعد به‌نظر می‌رسید. او نه‌تنها قابل دسترسی بود بلکه‌سخنان

---

۱– ت ۸۵ - ۸۴؛ ابن‌الخطیب در نفح، مقری جلد ۴، ۱۷ : ۹ - ۸.

۲– درمورد فرهنگ و ادبیات اسپانیای مسیحی در آن دوران رجوع شود به‌کتاب تاریخ ادبیات اسپانیا Historia de la literatura espanola تألیف A. Gonzàlez Palencia, J. Hurtado de la Serna (چاپ مادرید ۱۹۴۹) صفحهٔ ۴۴ - ۳۳ و۱۳۵ - ۱۱۳.

۳– یکی از تعهدات سلطان محمد پنجم در مقام خراجگزاری پادشاه‌کاستیل این بود که یك‌فوج شوالیه دراختیاراو بگذاردکه بعنوان نیروئی‌ثابت ودائمی درجنگهاشرکت می کردند رجوع شود بکتاب: «وقایع دوران سلطنت شاه پدرو» تألیف: Lopez de Ayala

ابن‌خلدون را با روی گشاده و گوش‌شنوا می‌شنید و از افکار او محظوظ مـی‌شد[۱].
ابن‌خلدون در برداشتن گامهای نخستین برای آموختن فلسفه به‌سلطان جوان‌هیچ وقت تلف نکرد. تجارب او در شمال افریقا به او آموخته بود که اگر فقط مقام مشاور را برای یك فرمانروای نادان داشته باشد از لحاظ سیاسی کامیاب نخواهد شد، زیرا چنین فرمانروایی مانند ابوسالم همواره احتمال داشت که تحت تأثیر دیگران واقع‌شود و راه مصلحت سیاسی و ابن‌الوقتی را درپیش گیرد. ولی‌سلطان محمد پنجم فرمانروای جوانی بود سی وپنج شش ساله که از هم‌اکنون قدرت را قبضه کرده بود و زیرك وپارسا و دوراندیش می‌نمود[۲]. اگر ابن خلدون‌می‌توانست او را تربیت و هدایت کندتا فرمانروای خردمندی بشود احتمال می‌رفت که‌ایجاد کشوری که ابن‌خلدون‌امیدش را در دل‌می‌پروراندیدسرانجام‌تحقق یابد. از آنجایی که امور عملی مملکت به دست ابن‌الخطیب اداره مـی‌شد سلطان، وقت آن را داشت که‌نزد ابن‌خلدون‌به تحصیل‌علم بپردازد. ابن‌خلدون و محمد پنجم‌درجلسات طولانی تنها می‌نشستند وابن‌خلدون مقصود خود را برای سلطان تشریح می‌کرد[۳] و به دستیاری آثار اولیهٔ خود در مبحث فلسفه، ریاضیات و اصول دین وفقه به‌او تعلیم می‌داد. چون این آثار شامل رساله‌ای در بارهٔ منطق یعنی مبحثی نبود که ابن‌رشد در تلخیص خود از جمهوریت افلاطون[۴] برای تعلیم و تربیت‌زمامداران

۱ـ ت، ص ۹۱ ۲ـ رجوع شود به: ابن‌الخطیب در«لمحه»، ص ۱۰۰.

۳ـ رجوع شود به: ت۳: ۲۷۷.

۴ـ ابن‌رشد در بارهٔ ارزش‌ضروری منطق برای تعلیم و تربیت زمامداران‌آینده بحث‌کرده تأکید می‌کند که‌آموزش‌آنها با منطق‌آغازشود (که چون‌ارسطوعلم‌منطق‌را پدیدآورده امری ممکن‌است) ونه‌با ریاضیات که افلاطون‌طبعاً دورهٔ تدریس‌را باآن‌آغازمی‌کند. ازنظرابن‌رشد ریاضیات، بواسطهٔ منطق‌ارسطو، اکنون‌مقام دوم را حائزاست. ای.روزنتال E. Rosenthal در مقالهٔ «توضیحاتی چند در بارهٔ پاره‌ای نسخه‌های‌خطی عـربی در کتابخانهٔ جان‌رایلندز John Rylands در «بولتن کتابخانهٔ جان‌رایلندز» ج ۲۱ (۱۹۳۷) ص ۴۸۳ـ ۴۸۲.

ضروری شمرده بود. ابن‌خلدون کتابی دربارهٔ منطق به ویژه برای سلطان[۱] به‌رشتهٔ تحریر درآورد.

ابن‌الخطیب به‌این جلسات طولانی و خصوصی میان محمد پنجم و ابن‌خلدون نخست بدگمان شد، وچون ازقصد ابن‌خلدون، شاید ازطریق خودسلطان، آگاهی یافت، بی‌اندازه خشمگین شد و«محیط (روابط) بین او وابن‌خلدون تیره گردید[۲].» ابن‌خلدون در واقع ناچار شد غرناطه را ترك گوید. علت عکس‌العمل خصمانهٔ ابن‌الخطیب نسبت به‌نیات ابن‌خلدون جهل محض یامحافظه‌کاری شدید نبود، بلکه از روی حکمت عملی سیاسی بود. ابن‌الخطیب اکنون پنجاه واندی سال داشت و حال آنکه ابن‌خلدون هنوز جوان بود وسی‌واندی سال داشت. اوهمهٔ عمرخود را در اسپانیای مسلمان گذرانده‌بود و از اوضاع آن سرزمین و سیرت فرمانروای‌خود به مراتب بیش از ابن‌خلدون آگاهی داشت. مزیت دیگرش این بود که فن‌عملی سیاست را زیردست «رضوان» سیاستمدار وسردار خردمند ولایق آموخته‌بود. واز همهٔ اینها گذشته، اوفلسفه‌تحصیل کرده بود و با «مقصود» برنامهٔ تحصیلی‌ابن‌خلدون برای‌سلطان‌خودآشنایی کامل‌داشت[۳]. او به‌معلومات ابن‌خلدون‌احترام می گذاشت[۴] ولی معتقد بود که نیات اودور از عقل و برای آرامش کشوری که او وظیفهٔ حفظ آن را داشت خطرناك بود[۵]. او معتقد بود که محمد پنجم شرایط لازم را برای فهم وضبط و استفاده از تعلیمات ابن‌خلدون ندارد[۶]. ابن‌خلدون آدم‌خطرناکی‌بود

---

۱ ـ ابن الخطیب در «نفح»، مقری، ج ۴، ص ۳، سطر ۱۱ می گوید: «و اوکتابی دربارهٔ منطق برای سلطان در روزهایی نوشت که‌او (سلطان) مشغول تحصیل علوم عقلی‌بود.»

۲ ـ ت، ۹۱، ۹۷.

۳ ـ کد، ج ۲، ص ۴۹۱ به بعد، ۴۹۷.

۴ ـ رك: مثلا به مق، ج ۳: ۴۹ـ ۳۴۸، ت،ص۱۰۹،«نفح»، مقری، ج ۴، ص ۷ـ۶

۵ ـ ابن‌الخطیب در «لمحه»، ص۱۰۱، ۱۰۷ و ۱۱۱، ت ۱۱۹ ـ ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۳

۶ ـ رجوع‌شود به نامهٔ او به سلطان محمد پنجم، در ت، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۰.

و می‌بایستی غرناطه را ترك کند. ولی هنگام عزیمت ابن‌خلدون از غرناطه، یك تقدیرنامهٔ رسمی (مرسوم) به او داده شد که در آن ستایش از خدمات بزرگ او به‌سلطان، اندوه سلطان ازعزیمت «اختیاری» او و استقبالی که درصورت‌تصمیم به بازگشت در انتظار او خواهد بود ذکرشده بود[۱]. همینکه ابن‌خلدون به فاصلهٔ امنی‌ازغرناطه دورشد و به‌افریقای‌شمالی‌رسید ابن‌الخطیب مکاتبهٔ مفصل‌وبی‌اندازه دوستانه‌ای با او آغاز کرد و با اشتیاق از نقشه‌های آینده‌اش جویا شد و او رااز رویدادهای سیاسی و ادبی اسپانیای مسلمان آگاه ساخت.

و اما خود ابن‌خلدون به محض اینکه اسپانیای مسلمان‌را ترك گفت، بر آن شد که آن حادثه را به دست فراموشی بسپارد. زندگی بعدی محمد پنجم ثابت کرد که ترسهای ابن‌الخطیب کاملا بجا بوده است.

پادشاهی که‌قرار بود «فیلسوف» تربیت شود، همان چیزی از آب درآمد که ابن‌الخطیب حدس‌زده بود: یعنی یك ستمگر بی‌رحم[۲]. ابن‌الخطیب ناچارشدبه‌شمال افریقا بگریزد و محمد پنجم آرام نگرفت تا ابن‌الخطیب به زندان افتاد وبه‌جرم داشتن عقاید ضالهٔ فلسفی و صوفیانه محکوم شد و سرانجام به‌طرزفجیعی به قتل رسید. ابن‌خلدون که همچنان ابن‌الخطیب را می‌ستود و دربارهٔ او با محبت سخن می گفت ومی نوشت[۳] بیهوده درصدد برآمد تا جان او راهنگامی که درشمال‌افریقا زندانی‌بود نجات بدهد. در زمانی که‌ابن‌خلدون‌شرح حال‌خودرا می نوشت ظاهراً معتقد شده بود که کوشش او در راه تغییرماهیت سلطان محمد پنجم، خبط محض در قضاوت بوده است. هرچند محمد پنجم همچنان دانش و نیات ابن‌خلدون را

---

۱ - ت، ۹۳ - ۹۱

۲ - مقری در «نفح»، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۷ و ۲۸۹.

۳ - ایضاً در «نفح»، ج ۴، ص ۱۷ و ۲۰۱ - ۱۹۵، مق، ج ۳، ۳۲۱ - ۳۲۰، ۳۹۹، ۴۰۹، ت ۴۱ - ۱۴۰ و ۱۵۵.

می‌ستود، خود ابن‌خلدون سخت می‌کوشید تا هر گونه اطلاعات صریح در بارهٔ این حادثهٔ زندگی خود را از میان ببرد[1].

۳ - در رمضان سال ۷۶۵ (اوت ۱۳۶۴) دوست ابن‌خلدون، ابوعبدالله سلطان خاندان بنی‌حفص، امید دیرینهٔ خود را برای تسلط بر بجایه جامهٔ عمل پوشانید. او قبلا در فاس به ابن‌خلدون مقام مهم وزیر اعظم یا «حاجب»[2] را وعده کرده بود، و همینکه به قدرت رسید او را فراخواند و این مقام را به او سپرد. در آن هنگام ابن‌خلدون هنوز امیدوار بود که اندیشه‌هایی که برای سلطان غرناطه در سر داشت، به تحقق برسد، اما نه‌ماه بعد که ابن‌الخطیب صریحاً گفت که فعالیتهای او را تحمل-

---

۱ - اظهارات ابن خلدون در بارهٔ این حادثه به‌طور یکنواخت و عمدی مبهم است. همهٔ تفاصیل مربوط به‌این حادثه از نامه‌های میان‌او و ابن‌الخطیب و ابن‌زمرك حذف‌شده‌است. در ت، ص ۱۴۰ او چنین‌وانمود می‌کند که نامهٔ ابن‌الخطیب راکه راجع به‌زندگی ابن‌خلدون در اسپانیاست «فراموش» کرده است (رجوع شود به‌پاسخ ابن‌خلدون در ت به ویژه ص ۱۴۲). در ت ۲۷۴ اوقسمتهایی از نامهٔ ابن‌زمرك را با این توضیح حذف می‌کند که: «اینها مربوط به مسائلی است که ذکرش در اینجا لازم نیست. «دوستی ابن‌خلدون با ابن‌زمرك که‌پس‌ازسفر ابن‌خلدون به‌مصر همچنان ادامه داشت (رجوع شود به ت ۲۷ - ۲۲۶ و ۷۴ - ۲۶۲) قرینهٔ دیگری برای تأویل چگونگی فعالیت ابن‌خلدون در اسپانیاست. معروف است که ابن‌زمرك مسبب مرگ ابن‌الخطیب بود. (رجوع شود به حاشیهٔ پسر ابن‌الخطیب روی نسخهٔ «احاطه» متعلق به پدرش، موجود در قاهره: «اومسبب قتل پدرم بود» [مقری، درنفح، ج ۴، ص ۲۸۵، ۲۷۴. ۲۸۶، ۲۹۱ - ۲۹۰]) و بالاخره محمد پنجم در بارهٔ «نیات»، «وفاداری» و «عقاید» ابن‌خلدون اظهاراتی کرده است که نیاز به توضیح دارد. اگر اکثر اطلاعات ما در بارهٔ تاریخ معاصر اسپانیای مسلمان مأخوذ از ابن‌خلدون و ابن‌الخطیب نمی‌بود، ما می‌توانستیم اطلاع کاملتر و موثق‌تری در بارهٔ رابطهٔ میان ابن‌خلدون، ابن‌الخطیب، محمد پنجم و ابن‌زمرك به دست آوریم.

۲ - ت، ص ۹۷. در مورد وظایف این شغل در زمان بنی‌حفص رجوع شود به مق، ج ۲، ص ۱۳ - ۱۲، برانشویگ در کتاب سابق‌الذکر، ج ۲ ص ۵۴. از جمله وظایف حاجب درمغرب نیابت‌سلطان، ریاست‌وزیران ووزارت جنگ ومالیه بود. رجوع‌شود به: دائرة‌المعارف اسلامی ج ۲، ص ۷a - ۲۰۶b.

نخواهد کرد، ابن‌خلدون به‌بجایه رفت، مورد استقبال پرفروشکوهی قرار گرفت، و زمام کارهای شهر بی‌درنگ به‌او سپرده شد، و بدینسان سومین مرحلهٔ مشاغل سیاسی او آغاز گردید[1].

ابوعبدالله اکثر محاسن یك سلطان کارآمد، به‌ویژه محاسنی را که برای اوضاع آشفتهٔ سیاسی افریقای شمالی در آن هنگام از همه بیشتر ضرورت داشت فاقد بود. در جوانی شتابکار و عیاش بود. وقتی سرانجام باردیگر بر بجایه دست یافت، وفاداری مردم آن شهررا با سختگیری و گستاخی خود از دست داد. دیری نپایید که آنها برای چاره‌جویی برضد او به‌هرسو روی آوردند، وهردو عموزادهٔ او: ابوالعباس حکمران قسطنطین، شهرمجاور، وابوحموی زیانی حکمران تلمسان را رسماً برای رهایی‌خود از ستم او دعوت کردند و وعده دادند که با شورشهای داخلی به‌آنها یاری کنند. ابوعبدالله به‌جای آنکه به‌عموزادهٔ سالمندتر وباکفایت‌تر خود ابوالعباس برضدامرای بنی‌زیان در تلمسان دست یگانگی دهد، بی‌طرفی امرای اخیر را به‌بهای امتیازات ارضی شرم‌آوری خرید و دشمنیهای دیرین با عموزاده‌اش را تازه کرد و نیروی خود را در جنگهای بیهوده با او تلف کرد[2]. ابن‌خلدون بیهوده کوشید تا شالودهٔ قدرت ابوعبدالله را در همسایگی بجایه استوار سازد، و پولهای لازم برای این جنگها را وصول کرد، اما نفاق در میان اهالی شهر وضعف ابوعبدالله موجبات فنای او را فراهم ساخت. از عموزاده‌اش شکست خورد وجان‌خود را در جنگ از کف داد. ابوالعباس درسال ۱۳۶۶/ ۷۶۷ اندکی بیش ازیکسال پس ازرسیدن ابن‌خلدون به‌مقام‌خود، وارد بجایه شد. ازابن‌خلدون برای تحکیم قدرت خود در آن شهر، یاری خواست و ابن‌خلدون نیز بامیل به‌او

---

۱ - ابوعبدالله در رمضان ۷۶۵ هجری به قدرت رسید و ابن‌خلدون در اواسط سال ۷۶۶ هجری رهسپار بجایه‌شد.

۲ - ت، ۹۹ - ۹۸ و ۱۰۰، کد، ج ۱، ص ۸۵ - ۵۸۴ و ۵۸۶.

خدمت کرد، اما وقتی دشمنانش شروع به سعایت از او نزد امیر فاتح کردند، ابن‌خلدون بجایه را ترک گفت، و همهٔ امیدهایش برای کارهای ثمربخش سیاسی تا ابد در آنجا مدفون شد[۱].

تجربهٔ سیاسی ابن‌خلدون در بجایه برای کارهای سیاسی و علمی آینده‌اش به همان اندازه اهمیت داشت که ناکامی او در غرناطه. با نبودن یك فرمانروای مهذب، یك احتمال کمال مطلوب ثانوی وجود داشت که او هنوز واقعاً آن را نیازموده بود: یعنی اینکه مشاور یك سلطان مستبد بشود و دولت کارآمدی بر پایهٔ میانه‌روی به وجود آورد[۲]. ابن‌خلدون در بجایه این احتمال را آزمود، و نتایج اندوهبار کوششهایش به او ثابت کرد که دانش وداوری شخص واحد که تسلط محض بر قدرت نداشت برای تحقق امیدهای او کافی نبود. در ژرفنای سیرت یك سلطان مستبد و در سیرت تاریخ مردمی که بر آنها سلطنت می کرد عواملی وجود داشت که او با آنها پی نبرده و نتوانسته بود بر آنها تسلط یابد. ناکامی ابن‌خلدون در بجایه تا حدی اعتقاد او را به فرض اساسی‌اش در بارهٔ تعلیم و تربیت سلطان غرناطه تحکیم بخشید و آن فرض این بود که: سلطان، روح اجتماع است و کسی که بر امور مملکتی تسلط کامل دارد باید مردی خردمند باشد. ولی آن ناکامی یك چیز دیگر هم به او آموخت، یعنی قصور فهم او را از عوامل اجتماعی محسوس جامعه‌ای که او به اصلاح آن می کوشید آشکار ساخت. رفته رفته به این تردید دچار شد که در پشت صحنهٔ دائم‌التغییر سیاسی شاید جبر و ضرورتی درونی وجود دارد، و ممکن است ترقی و

---

۱ - ت، ۱۰۰، ۹۹، کد، ج ۱، ص ۵۸۵.

۲ - برای نمونه‌ای از رابطهٔ موفقیت‌آمیز میان مشاور فیلسوف و سلطان مستبد رجوع شود به: شرح رابطهٔ میان ارسطو واسکندر کبیر در کتاب «سیاست»، ص ۲۷ - ۱۷ که به‌غلط به‌ارسطو نسبت داده می‌شود.

زوال دولتها نتیجهٔ کارهای عمدی بشر یا موکول به علم یا جهل بشری نباشد[۱]. در بارهٔ امیدها و آرزوهایی که منتهی به ناکامیهای پی‌درپی خود او گردیده بودشروع به تفکر کرد. آیا آنها تمایلاتی «کورکورانه» بودند که اورا به‌سوی‌خود کشی سوق می‌دادند؟ آیا یك «بیماری درمان ناپذیر» بودند؟

در حالی که بخت من‌روبه‌افول می‌رود،

آیا سودی دارد که من به‌دنبال امیدها همچنان صعود کنم[۲]؟

در نامه‌های خود به ابن‌الخطیب او همهٔ این چیزها و چیزهای بیشتری‌رادر میان نهاد. از تردید و حیرت خود، از پشیمانیش که چرا به زندگی آسودهٔخود در اسپانیا قناعت نکرده و به‌دنبال امیال‌سر کش خود به‌آنجا آمده، و از«حیرتی که نزدیك است‌جان را بگیرد»[۳] سخن به میان آورد. در پایان نوشت :«انشاءالله اندرز سودمند شمادرمان این درد بی‌درمان باشد. زیرا تنها خداوند، رهاننده‌از قید امیدها و راهنمای ترك این تعلقات فریبنده است»[۴].

این اندیشه‌های کنجکاوانه او را به‌جستجوی دانشی که نداشت برانگیخت و نتیجه‌اش طرزفکر تازه‌ای در بارهٔ کردار سیاسی و مقام علم در اجتماع بود.

۴ ـ ابن‌خلدون پس ازعزیمت از بجایه ازپذیرفتن مقام‌حاجبی که‌ابوحموی زیانی به اوپشنهاد کرده بود امتناع‌ورزید[۵]. هروقت مقتضیات او را به اشتغال‌امور سیاسی‌وادار می‌ساخت اوکاری راکه ازاوخواسته‌می‌شد بامنتهای بی‌علاقگی‌شخصی

---

۱ - رجوع شود به‌نامهٔ ابن‌خلدون، به‌ابن‌الخطیب (ت، ۱۲۶) و نامهٔ ابن‌الخطیب به سلطان محمدپنجم (ت، ص ۱۴۸ : ۵-۲).

۲ - ت، ۱۲۵ : ۳.

۳ - ت، ۱۲۴.

۴ - ت ۱۲۵: ۴ و ۱۴ و ۱۵.

۵ - ت، ص ۳ - ۱۰۲.

و بابی‌اعتنایی به نتیجهٔ آن انجام می داد. از آن هنگام تا ده سال بعد اوقات او اکثر وقف تحقیق و تدریس در بسکره، در مزار ابومدین صوفی و درفاس گردید[۱]. مهمترین فعالیت سیاسی او در این مدت خدماتی بود که برای ابوحمو و سپس برای رقیب‌او عبدالعزیزمرینی انجام داد: بدین معنی که موجبات‌وفاداری و یاری‌قبایل هلالی بنی‌ریاح به‌ویژه قبیلهٔ بنی‌داود را نسبت به‌ایشان‌فراهم‌ساخت[۲]. این خدمات او را از خشم آنان در امان نداشت، و او ناچار شد که بسکره‌را که می‌خواست در آن رخت اقامت افکند ترك کند، زیرا فعالیتهای اوحسد دوستش احمدبن‌مزنا حکمران آن شهر را که مأمور جلوگیری‌از قبایلی بودکه‌ابن‌خلدون با آنها سروکار داشت برانگیخت[۳]. ابن‌خلدون بیهوده می کوشید تا پای‌خودرااز آشفتگی سیاسیی‌که در افریقای شمالی حکمفرما بودکنار بکشد. اما پیوسته از رقبای متحاربی‌که برآن مرزوبوم فرمانروایی می‌کردند تقاضای یاری دریافت می‌داشت و کراراً در جنگها و رقابتهای آنها پایگیر می‌شد[۴]. تنها غرناطه

۱ - ت، ص ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۲۲۶ و ۲۲۷، در مورد شرح زندگی ابومدین رجوع شود به: «نفح» مقری، ج ۴، ص ۲۶۹ به‌بعد. از گزارشهای‌نویسندگان‌آن عصرچنین برمی‌آیدکه دردوران فرمانروایی بنی‌مرین زندگی برای دانشمندان بسیاردشوار بوده است. ابن‌الخطیب (احاطه، ج ۱، ص ۷۲ - ۷۱) روایت می کندکه ابن‌القبقاب نامی که او را درفاس دیده وبه او ارادت پیدا کرده بودناچار گردید «مانند بسیاری ازدانشمندان دیگر» از مشاغل دولتی کناره‌گیری‌کند.

۲ - ت، ص ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۴ - ۱۳۱، ۳۹-۱۳۵، ۵۵ - ۱۵۴، ۲۱۸ - ۲۱۶، کد، ج۲، ص ۱۳۹، ۱۷۹، ۱۹۶، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۴، ۸۸- ۴۸۷. درمورد اهمیت نقش سیاسی این قبایل و رابطهٔ ابن خلدون با آنها رجوع شود به شروح مبسوط درکد، ج ۱و۲، کتاب Les Arabes تألیف مارسه Marçais ص ۳۱۰ - ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۵۱، ۳۶۲، ۴۲۰ - ۴۱۱، ۴۲۹، ۸۲ - ۴۸۱، ۵۰۷، ۵۰۴.

۳ - ت، ص ۱۳۵، ۲۱۶.

۴ - ت، ص ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۳۱، ۳۴ - ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۸ - ۲۱۷، ۲۲۵.

تا اندازه‌ای امید به آسایش و گوشه گیری به او می‌داد. سرانجام ابن خلدون توانست باز دیگر در بهار ۱۳۷۵/ ۷۷۶ به اسپانیای مسلمان برود، ولی نه با نقشه‌های جاه‌طلبانهٔ دورهٔ جوانی خود، بلکه به صورت یك مرد خسته و تلخکامی که جز گریختن از جنجال افریقای شمالی هدفی نداشت[1]. ولیکن کشور غرناطه از هنگام نخستین سفر او تغییر کرده بود. فرمانروای آن دیگر آن مرد حرف‌پذیر و یکدل پیشین نبود، بلکه هیولای سنگدلی از آب درآمده بود که در سیاست خود ابن‌الوقت و متلون بود. با ابن‌الخطیب از در مخالفت درآمده بود و هنگامی که این مرد به دربار بنی‌مرین گریخت، سلطان غرناطه از توطئه‌چینی برضد سلاطین مرینی دست برنداشت، تا زمانی که ابن‌الخطیب به قتل رسید و اموال او نابود گردید[2]. وقتی شنید که ابن‌خلدون درصدد نجات ابن‌الخطیب برآمده است او را از غرناطه بیرون راند[3].

ابن‌خلدون پس از بازگشت به افریقای شمالی اکنون چنان مصمم به احتراز از هرگونه فعالیت سیاسی بود که وقتی ابوحمو از او خواهش کرد که دوباره نزد قبیلهٔ بنی داود برود و حمایت آنها را نسبت به او جلب کند، ابن‌خلدون به قصد فرار او را ترك گفت. وقتی به سرزمین اولاد عارف رسید بهانه‌هایی تراشید و نزد ابوحمو پیغام فرستاد و اکنون که به خانوادهٔ خود پیوسته بود در عمارت مجزایی در قلعهٔ ابن‌سلامه سکونت گزید. در آنجا چهار سال را در بی‌خبری کامل از دنیای خارج گذرانید. ابن‌خلدون اکنون چهل و اندی داشت. بیست سال پیش از آن صرف شرکت جدی در امور سیاسی اسلام در مغرب، و صرف مطالعه و جستجوی پاسخ به

۱ - ت، ص ۳۴ - ۱۳۳، ۲۶ - ۲۲۵.
۲ - کد، ج ۲، ص ۹۷ - ۴۹۱، ۵ - ۵۰۴
۳ - ت، ص ۲۲۷

مسائل ناشی از فعالیت سیاسی خود شده بود. ابن‌خلدون بسیاری از حوادث مهم معاصر آن سرزمین را شخصاً درک کرده بود، به‌اسناد رسمی مربوط به آن حوادث دسترسی داشت. وظایف رسمی‌اش او را با بسیاری از اشخاص مهم: با سفیران، سلاطین، رؤسای قبایل و دانشمندان در تماس‌گذاشته بود و او از این اشخاص در بارهٔ رویدادهایی که خودشان در آن شرکت داشتند و در بارهٔ رویداد های دیگری که آنان به‌واسطهٔ مقام رسمی یا اجتماعی خود از آنها آگاهی داشتند اطلاعاتی کسب کرد. ابن‌خلدون درصدد برآمده بودکه گوشهٔ عزلت اختیار کند تا در بارهٔ مسائلی که تاریخ معاصر اسلام باختری برای او مطرح کرده بود به اندیشه پردازد. در قلعهٔ ابن سلامه این فرصت برای او فراهم گردید.

۵ ـ تحصیلات اولیهٔ او در علوم فلسفی به او آموخته بودکه درک هرموضوع مستلزم تحقیقی است که از معلومات خارجی که از گذشته به‌ما رسیده یا ازراه‌تجربهٔ شخصی به دست آمده آغاز می گردد و به معرفت توضیحی و قابل اثبات سبب و طبیعت امور موضوع آن معلومات منتهی می‌شود، بدین معنی که در پس معلومات ظاهری، اساسی معقول و باطنی نهفته است که اگر درست شناخته شود می‌تواند چون‌وچراها را توضیح دهد و معلومات ظاهری را قابل فهم سازد[1]. بنابراین اگر بخواهیم تاریخ را به درستی درک کنیم باید آن را مورد همان تحقیقی قرار دهیم که هر رشته از علوم معقول دیگر را قرار می‌دهیم. معلومات ظاهری مربوط به آنها باید گردآوری و طبقه‌بندی شود، وسپس سببها و طبیعت آنها معلوم گردد.

---

۱ - مق، ج ۱، ص ۲ مقریزی، شاگرد ابن‌خلدون، درکتاب خطط ج ۱، ص۹ - ۸ می گوید که تاریخ باید پس از احاطه یافتن برعلوم منقول و معقول مطالعه شود. رجوع شود به‌ذیل صفحات بعدی این کتاب. برای تمیزمیان ظاهر وباطن‌رجوع شود به: ت، ص۱۹۲: ص ۲ - ۱، مق، ج ۱، ص ۴۸ - ۳۴۷، ۵۶ ـ ۳۵۵، ج ۲ ص ۱۶۶ و کتاب سیاست منسوب به‌ارسطو .fol., 4v

ابن‌خلدون نخست بر آن شد که کتابی در بارهٔ تاریخ معاصر اسلام باختری بنویسد، و شاید اندکی پس از ورود به‌قلعهٔ ابن‌سلامه به نوشتن مقدمه‌ای کلی بر چنین تاریخ منطقه‌ای آغاز کرد که در آن ملاحظات مربوط به جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ را که هم‌اکنون به آن اشاره کردیم به رشتهٔ تحریر درآورد. در ظرف آن مدت ظاهراً او قصد نداشت که یك تاریخ عمومی بنویسد یا جنبهٔ باطنی تاریخ را به عنوان مبحث علمی ویژه‌ای مورد بررسی قرار دهد[1]. اما ضمن نوشتن این مقدمه، مسائل تازه‌ای پیش آمد که قصد اصلی او را در بارهٔ تاریخ محلی غیر عملی ساخت.

ابن‌خلدون پی برد که دوجنبه از تاریخ باهم ارتباط بسیار نزدیك دارند: برای پی‌بردن به‌علل و طبیعت رویدادهای تاریخی انسان بایدکار را از اطلاعات درست آغاز کند، ولی برای آنکه بتواند اطلاعات در بارهٔ رویدادها را تصحیح کند و درست را از نادرست بازشناسد باید طبیعت و علل آنها را بداند. ازاینرو برای نگارش تاریخ دقیقی در بارهٔ اسلام باختری معاصر، لازم بود که ابن‌خلدون جنبهٔ باطنی تاریخ‌را بداند. آثار مورخین اسلامی پیشین را مطالعه کرد ودریافت که آنها دارای چنین دانشی نبودند، بلکه اکثر فقط اطلاعاتی را که ازراویانشان به آنها رسیده بود نقل کرده بودند. ابن‌خلدون سپس این سؤال را به میان‌آورد که‌آیا طبیعت وعلل رویدادهای تاریخی درهیچ رشتهٔ علمی دیگری غیرازتاریخ ـ

---

۱ - ابن‌خلدون در این مقدمه نوشت که: «تاریخ، شرح یك عهد یا یك نسل از آدمیان است». و افزود که اوضاع و احوال جدید دراسلام باختری دورنمای تازه‌ای درپیش‌چشم او می‌گشاید، «گویی که آن آفرینشی تازه وآغازی دوباره‌است». این اوضاع و احوال جدید را هیچ مورخ بزرگی ثبت نکرده بود. ابن‌خلدون بر آن شد که این نقیصه را رفع کندواین نیت خودرا صریحاً بیان داشته، نوشت: «در این کتاب خود من می‌خواهم آنچه را می‌توانم در بارهٔ مغرب بگویم... چون قصد خاص من اینست که دربارهٔ مغرب بنویسم وبس، زیرا با اوضاع مشرق (شخصاً) آشنایی ندارم». مق، ج ۱، ص ۵۲ – ۵۱.

نگاری مورد بحث قرار گرفته است یا خیر. او در رشته‌هایی که می‌پنداشت احتمالا به اینگونه مسائل توجه کرده‌اند به‌ویژه علم سیاست و خطابه و اصول فقه، به کند و کاو پرداخت، و دریافت که همهٔ آنها در بارهٔ این مسئله به‌طور عرضی بحث کرده‌اند.

در نتیجه، ابن‌خلدون احساس کرد که بسیار لازم است که خود او علم تازه‌ای بیافریند که بالاخص به این مسئله بپردازد و مبادی و اسلوب و موضوع و هدف آن را تعریف کند. این علم می‌بایستی مقدم بر نوشتن وقایع تاریخ معاصر اسلام باختری به وجود آید، زیرا تنها پس از تسلط بر آن علم، او می‌توانست آن تاریخ را درک کند و شرح درستی در باره‌اش بنویسد. خواننده نیز می‌بایستی این علم را بداند تا بتواند اهمیت آن را درک کند و درستی تاریخی را که ابن‌خلدون می‌خواست بنویسد در بوتهٔ آزمایش قرار دهد.

از اینرو «پیش‌نویس نخست» مقدمه، عجالتاً به کنار گذاشته شد. ابن‌خلدون دو سال بعد از آن[1] را صرف اندیشیدن در بارهٔ مسائل علم جدیدی کرد که بعداً آن را «علم العمران» نامید. شاید در همین دوران بود که ابن‌خلدون تشخیص داد که حیطهٔ محدود تاریخ مورد نظرش غیر کافی است. برای آنکه علم جدید جامع باشد می‌بایستی بر اطلاعاتی مبتنی گردد که تاریخ جهان، از آغاز معلوم خود تا زمان او به دست می‌داد، نه تنها بر اطلاعاتی که تاریخ معاصر اسلام باختری در اختیار او می‌گذاشت[2]. از اینرو طرح کتاب را توسعه داد تا علم جدید را نیز شامل شود

---

۱ - کتاب اول که حاوی علم جدید بود در ظرف پنج‌ماهی که به نوامبر ۱۳۷۷/ اواسط ۷۷۹ منتهی گردید نوشته شد، رجوع شود به توضیحات ذیل صفحهٔ بعد.

۲ - ابن‌خلدون غالباً می‌کوشد که نظریات خود را در کتاب اول، هم بر تاریخ اسلامی و هم غیر اسلامی مبتنی سازد، رجوع شود مثلا به مقدمه، ص ۴۱۵، ۴۱۷ و ۴۲۲. و نیز چنین به نظر می‌رسد که هنگام نوشتن کتاب دوم، طرح جدید تاریخ در ذهن او کاملا روشن بوده است. رجوع شود به اشارات او به کتابهای دوم و سوم در جلد اول مقدمه، مثلا مق، ج ۱، ۳۶۱.

و به‌دنبال آن به نگارش یك تاریخ عمومی جهان پرداخت. پیش‌نویس اصلی مقدمه بدون تغییر یا با مختصر تغییری به اول کتاب الحاق شد تا مقدمه‌ای کلی بر تمام کتاب باشد[۱]. این کتاب به‌صورت نهایی خود به یك دیباچه، یك مقدمه و سه کتاب منقسم شد: مقدمه، دربارهٔ مسئلهٔ تاریخ به‌طور کلی بحث می‌کرد، کتاب اول حاوی علم جدید بود، کتاب دوم تاریخ عمومی جهان تا زمان خود او بود، و کتاب سوم تاریخ اسلام باختری، یعنی همان اثری بود که ابن‌خلدون در اصل آهنگ نوشتن آن را کرده بود[۲].

۶- پیش‌نویس نخستین کتاب اول از حفظ نوشته شد و در نوامبر ۱۳۷۷/ اواسط ۷۷۹ به پایان رسید[۳]. ابن‌خلدون اکنون آماده بود که قلعهٔ ابن‌سلامه را ترك گوید و به شهری برود تا برای تصحیح و تکمیل نوشته‌های خود و همچنین برای نوشتن قسمت تاریخی رسالهٔ آن، به کتابها و اسناد لازم دسترسی داشته باشد. اما در همین هنگام دچار بیماری شدیدی شد که نزدیك به یك سال دوام یافت و بعد از آن، رهسپار تونس شد، زیرا ابوالعباس، فرمانروای آن، او را عفو کرده و به شهر زادگاهش فراخوانده بود.

سلطان حفصی جدید تونس، از هنگام غلبه بر بجایه در سال ۱۳۶۶/ ۷۶۷ بر قدرت خویش افزوده و فرمانروایی خود را در قسمت باختری کشورش تحکیم

---

۱- تنها با این توضیح دربارهٔ رشتهٔ افکار ابن‌خلدون و توسعه و تکامل طرح کتاب «تاریخ» او، می‌توان این تناقض آشکار را رفع کرد که از یکسو خودش صریحاً می‌گوید که قصد دارد فقط تاریخ محلی اسلام باختری را بنویسد و از سوی دیگر در فهرست مندرجات که به‌دست خود ابن‌خلدون در مقدمه گنجانده شده است (مق، ج ۱، ۶) طرح کتاب به صورت مفصل‌تر و مبسوط‌تری ذکر گردیده است.

۲- مق، ج ۱، ۶

۳- مق، ج ۳، ۴۳۴، رجوع شود به: ت ۲۲۹، ۲۳۰.

بخشیده بود. در سال ۱۳۶۹/ ۷۷۰ رقیب او ابواسحق که در آن هنگام بر تونس فرمانروایی می کرد، در گذشت، و ابوالعباس با تسخیر پایتخت، فرمانروای یگانهٔ قلمرو سلطنت بنی‌حفص شده بود[۱]. سلطان جدید تونس، گذشته از تجارب وسیع در امور سیاسی افریقای شمالی، اکنون که به چهل و سه سالگی به‌پختگی رسیده بود، بروضع سیاسی بغرنجی که در آن پایگیر شده بود تفاهم عمیقی حاصل کرده بود. او قدرت و حیثیت کشوری را که به‌واسطهٔ کشمکش میان خاندان سلطنتی، و جنگ‌وستیز با سلاطین جاه‌طلب مرینی و قبایل عرب در داخله، تضعیف شده بود به آن‌سرزمین باز گردانید. هنگامی که ابن‌خلدون در سال ۱۳۷۹/ ۷۸۰ با او ملاقات کرد، سلطان عازم سفر بود تا فرمانروایی خود را در نقاط جنوبی و جنوب باختری کشورش تسجیل کند[۲]. در آن هنگام دیگر ابن خلدون روش خود را نسبت به سیاست یکسره تغییر داده و نمی‌خواست خود را در هیچ گونه فعالیت سیاسی پایگیر کند.

در تونس ابن‌خلدون، پس از سی‌سال غیبت قصد داشت نقشه های خود را برای تکمیل کتابی که نوشته بود و قسمتی از آن را در زمان عزلت خود به‌رشتهٔ تحریر درآورده بود به انجام برساند[۳]. ابوالعباس حمایت خود را بر او عرضه داشت و علاقهٔ فراوانی به کتاب او ابراز کرد. چه‌می‌دانست که از معلومات پهناور ابن‌خلدون دربارهٔ تاریخ معاصر افریقای شمالی می‌تواند سودهای سیاسی‌ونظامی فراوان ببرد[۴]. ولیکن حمایت سلطان بی‌زیان نبود. ابن‌خلدون محسود درباریان

---

۱ - کد، ج ۱، ص ۵۸۹، ۵۸۸، ۹۲- ۵۹۰.

۲ - ت، ۳۲، ۲۳۱، برانشویگ درکتاب سابق‌الذکر، ج ۱، ص ۱۸۵ به‌بعد.

۳ - اندیشه‌های او در بارهٔ تاریخ‌و کتابی که مشغول نوشتن آن بود حتی در اشعار او در آن دوران تأثیر کرده بود. رجوع شود به ت، ۴۱ - ۲۳۹.

۴ - ت، ص ۳۳ - ۲۳۲

دیگر به‌ویژه رقیبش ابن عرفه[1] (متوفی به‌سال ۱۴۰۰/ ۸۰۳) که بسیاری از شاگردانش او را رها کرده به ابن‌خلدون پیوسته بودند، واقع گردید[2]. سرانجام اینان موفق شدند که بدگمانی ابوالعباس را نسبت به ابن‌خلدون برانگیزند. او را مرد خطرناکی جلوه دادند که از دسیسه‌هایش می‌بایستی بیمناک بود. توصیه کردند که ابوالعباس نباید هنگام عزیمت به‌قصد لشکرکشی، ابن‌خلدون را در تونس تنها بگذارد. سرنوشت ابن الخطیب و برادر بزرگتر ابن‌خلدون، یحیی (که در ژانویهٔ ۱۳۷۹/ رمضان ۷۸۰ در تلمسان به قتل رسید)[3] در برابر دیدگان ابن‌خلدون نمایان شد. هنگامی که ابوالعباس از ابن‌خلدون خواهش کرد که در لشکرکشیهایش او را همراهی کند، ابن‌خلدون که می‌دانست یک کشتی در شرف حرکت به اسکندریه بود با التماس از سلطان درخواست کرد که به او اجازه دهد تا به زیارت کعبه برود. وقتی ابوالعباس به او اجازه داد، ابن‌خلدون باشتاب رهسپار تونس شد و قصدش این بود که در آنجا رخت اقامت افکند و مطالعات و کارهای علمی خود را از سر گیرد[4].

در ظرف چهارسالی که ابن‌خلدون در تونس به سر برد، نسخهٔ نخست کتاب اول تاریخ خود را بازنویس و تکمیل کرد، نسخهٔ کامل کتاب سوم را در بارهٔ تاریخ معاصر اسلام باختری که منابع آن در تونس موجود بود، و همچنین نسخهٔ ناقصی

---

۱ - تاع، ج ۲، ص ۲۴۷.

۲ - اگر گفتهٔ ابن‌خلدون را باور کنیم علت این دشمنی، حسادتی بود که ابن‌عرفه از دوران دانش‌آموزی نسبت به ابن‌خلدون داشت، زیرا ابن‌خلدون با آنکه از ابن‌عرفه شانزده‌سال کوچکتر بود، از حیث فهم و هوش براو برتری داشت. رجوع شود به ت، ص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۴.

۳ - تاع، ج ۲ ص ۲۴۱ (تاریخ صحیح این واقعه در تاع (متمم ۱) ج ۲ ص ۳۴۰ ذکر شده است. سال ۷۸۸/۱۳۸۷ که در تاع (متمم ۲) ج ۲، ص ۳۱۲ آمده صحیح نیست رجوع شود به‌کد، ج ۲، ص ۲۰۸.

۴ - ت، ص ۳۳، ۲۳۲/۳۳ و ۲۴۴/۴۵.

ازکتاب دوم راکه بیشتر در پیرامون خاور بحث می‌کرد[1] به‌رشتهٔ تحریر درآورد. ابن‌خلدون بیهوده‌کوشیده بود تا از فعالیتهای سیاسی پرهیزکند. وقتی خود را ناگزیر یافت که از آنچه اکنون وظیفهٔ اصلی خویش می‌دانست دورشود از تونس رهسپار مصر شد. درپشت سرخود مغرب تیره و آشفته و همچنین کوششهای بیهوده و امیدهای بربادرفتهٔ خود را به‌جاگذاشت. در روشنایی راحت‌بخش خاور او به جستجوی آسایش وآرامشی پرداخت‌که امیدداشت بقیهٔ عمر را درآن به‌سر ببرد.

## ۴

## ابن‌خلدون درمصر

۱ ـ ابن‌خلدون پس از چهل‌روز سفردریایی در روز ۸ دسامبر ۱۳۸۲/ اول شوال۷۸۴ دراسکندریه پیاده شد. اونتوانست قصد خود را برای زیارت حج‌دنبال کند و یکماه بعد به قاهره رفت. پایتخت بزرگ مصر چشم او را خیره کرد. خیابانهای پرازدحام، مساجد وکاخهای سر به‌آسمان‌کشیده، مدارس‌ومهمانسراها

---

۱ ـ ادعای ویلیام مك گاکین بارون‌دسلان William MacGuckin Baron de Slane در کتاب «مقدمه‌های ابن‌خلدون» Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun (چاپ پاریس ۱۹۳۴-۳۸ ج۱، ۶۷، تبصرهٔ۱) که می گویدابن‌خلدون مقدمه وکتاب‌اول را بعداز تکمیل تاریخ مغرب وبربر نوشت متکی بردلیل نیست وبا این گفتهٔ صریح ابن‌خلدون تناقض‌دارد که می گوید: (ت، ص ۲۳۰) «این‌کتاب را در هنگام گوشه‌نشینی آغازکردم وکتاب اول راتا تاریخ عرب وبربرو زناته تکمیل کردم». این گفتهٔ ابن‌خلدون راهمچنین‌اشاراتی که‌درتاریخ بربر به استدلال کلی وقطعات بخصوصی ازکتاب اول شده است تأیید می‌کند. رجوع شود مثلا به‌کد، ج ۲ ص ۵. ابن‌خلدون در اواخر مدت اقامت خود در تونس نسخه‌ای‌ازکتاب کامل راتهیه و به‌ابوالعباس برای کتابخانهٔ سلطنتی او تقدیم کرد (ت ۲۳۳). چنین به‌نظر می‌رسدکه این قدیمترین نسخه یا نسخهٔ اصل کتاب «تاریخ» باشد.

و بازارهای سرشار از کالا ، و رودنیل ، همهٔ اینها روایات افسانه آمیز سفیران ، جهانگردان ، بازرگانان و زائرانی‌راکه درمغرب با آنان ملاقات‌کرده بود دریاد او بیدارکرد[۱] . اینجا نمونهٔ کامل یك تمدن نضج یافته بود : ریشه‌هایش به طور عمیقی در گذشته‌فرورفته‌بود، آداب اجتماعیش بی‌اندازه مهذب‌بود و رونق‌اقتصادیش افریقای شمالی‌رانیمه‌وحشی جلوه گر می‌ساخت[۲]. ولی ابن‌خلدون به‌زودی‌دریافت که فساد اخلاقی پابپای نعمتهای زندگی متمدن مصر رواج دارد[۳] .

آوازهٔ شهرت‌ابن‌خلدون پیش ازخود او به قاهره رسیده بود . به‌محض‌ورود از او تقاضا شد که در دانشگاه (جامع) معروف‌الازهر تدریس کند ، وکمی‌بعد به برقوق (مدت سلطنت از ۱۳۸۲/ ۷۸۴ تا ۱۳۹۹/ ۸۰۱) معرفی گردید . برقوق که اخیراً روی‌کارآمده بود ، فرمانروایی باکفایت برای مصرو حامی‌ثابت‌قده‌ی برای ابن‌خلدون بود . درمصر ابن‌خلدون سرانجام توانست آرزوی قلبی دیرینهٔ خودرا برای یك زندگی فارغ‌که وقف مطالعه و تدریس شود جامهٔ عمل بپوشاند. درست است‌که شش‌بار مقام پردردسر قضاء مالکی براو تحمیل شد ، و در دربار همچنان فعال بود ، ولااقل دریك مورد دریك واقعهٔ بغرنج سیاسی پایگیر شد ودریك‌مورد دیگر ناچار گردید با خشم‌تیمورلنگ روبروشود وکنجکاوی او را ارضاءکند ، ولی همهٔ اینها بیش ازچندسال‌از یك‌ربع قرنی‌راکه او درمصر به‌سر برد، نگرفت[۴].

کارهای علمی‌ابن‌خلدون درمصر برای نظرات او دربارهٔ تاریخ دارای نهایت اهمیت است . درست است‌که فکر اصلی نگارش «تاریخ» به‌هنگام گوشه‌نشینی او

---

۱ - ت ، ۴۸ - ۲۴۶

۲ - ت ، ۲۵۶ - ۲۵۱ ، ۸۴- ۲۸۱ ، مق ، ج ۲ ، ص ۳۹ – ۳۳۸ ، ۳۷۶ ، ۳۸۳ .

۳ – ت ، ۵۶ – ۲۵۵ در همه‌جا رجوع شود ، به‌مق ، ج ۲ ، ص ۶۱ – ۲۵۶ .

۴ - ابن‌خلدون نزدیك به بیست سال از مقامات دولتی‌کناره‌گیری کرده درکار های علمی مستغرق بود.

در قلعهٔ ابن‌سلامه چندسالی پیش از ورود به‌مصر درذهنش تکوین یافت ، اما پیش از آنکه نسخهٔ نهایی‌کتاب را بتواند به‌پایان برساند ، می‌بایستی تحقیقات بسیار زیادی بکند . چهارسالی‌که او در تونس به‌سر‌برده بود برای آن‌کارکافی نبود. او از مسافرت به‌خاور برای مراجعه به‌کتابهایی‌که در افریقای شمالی در دسترس او نبود ، برای مسافرت و مشاهدهٔ آن سرزمین از نظر جغرافیایی ، برای ملاقات با دانشمندان و تجدیدنظر و تکمیل قسمت «تاریخ» به‌ویژه کتاب دوم که‌مربوط‌به خاورزمین بود اغتنام‌فرصت کرد. وانگهی مشاهده ودرك‌تمدن مصر، زندگی‌شهری آن سرزمین و رونق اقتصادی‌آن ، معرفت‌کاملی برچگونگی فرهنگ‌وتمدن‌مصر برای او فراهم ساخت که‌او نمی‌توانست به‌صرف شنیدن از دیگران کسب کند . و بالاخره فعالیت ابن‌خلدون در مصر طرز برخورد تازهٔ او را باحیات سیاسی ومقام خود او در اجتماع ، بیان می‌دارد ، و این خود برای درك عقاید اجتماعی‌مندرج در «تاریخ» دارای کمال اهمیت است .

نویسندگی و تدریس در حرفهٔ علمی ابن‌خلدون پاپای هم به پیش‌می‌رفتند. تنعم مصر تدریس راکارپرسودی ساخته بود ، به‌ویژه هنگامی که یك دانشمند در یکی از مدارس بیشماری کرسی‌استادی احراز می کرد که از زمینهای کشاورزی ومستغلاتی که‌ممالیك توانگر برای حفظ نیکنامی وگاهی برای تأمین‌آیندهٔ اولاد خود به آنها وقف می کردند ، عوایدی دریافت می‌داشتند[1] . ابن‌خلدون‌تعدادی از اینگونه مقامات را احراز کرد و درآمدش از این راه می‌بایستی هنگفت بوده باشد[2] .آنچه اوبه‌شاگردان خودمی آموخت درهمه موارد روشن‌نیست. رسماًموظف

۱ ـ مق ، ج ۲ ، ص ۳۸۴ ، مقریزی ،در خطط ، ج ۲، ص ۲۹۵ ، هفنینگ Heffening ذیل«وقف» در دائرة‌المعارف اسلامی ، ج ۴ ، ص ۱۰۹۶.

۲ ـ ت ، ص ۲۵۳ ، ابن‌الفرات ، در «تاریخ» ، ج ۹ ، ص ۴۳۶ : ۸-۳.

بود که علوم‌دینی تدریس کند، اما برخی ازشاگردان او می‌گویند که آنها«کتاب اول» یا قسمت نظری کتاب «تاریخ» را نیز نزد او می‌خواندند[۱].

۲ ـ ابن‌خلدون درمنصب قاضی‌القضاة مالکی بانهادهای قضایی و اداری‌مصر، و بابی‌بندوباری اخلاقی و فساد نسبتاً پردامنه‌ای که درمیان مصریان رواج داشت از نزدیك تماس یافت.عقیدهٔ اصلی او به‌اینکه تمدن وترقی اقتصادی جرثومهٔ فساد اجتماعی را به‌وجود می‌آورند از این راه قوت بیشتری‌گرفت. ابن‌خلدون درکار قضاء در افریقای شمالی‌چندان تجربه‌ای نداشت، و چون از اوضاع موجود درمصر آگاه بود، ازمشکلاتی که درحین ادای وظیفه‌با آنها روبروخواهد شد، ازوسوسه‌های مداومی که این منصب، او را در معرض آن قرار خواهد داد، و دشمنانی که قهراً برای او خواهد «تراشید»، آگاهی داشت. نخست برآن شد که‌از پذیرفتن آن منصب خودداری کند[۲]. ولی با اصرار برقوق جزپذیرفتن آن چاره‌ای نداشت. خوشبختانه‌پشتیبانی‌مداوم‌سلطان به او یاری کردتا وظایف خود را چنانکه‌شایسته می‌دانست انجام بدهد. ابن‌خلدون با شدت وسختگیری بیش‌ازاندازه ـ و حتی می‌توان‌گفت ـ باگستاخی یك مغربی که ازنفوذ«تهذیب‌بخش» محیط تمدن مصری

---

۱ـ سخاوی، درضوءاللامع، ج ۴، ص ۱۴۸؛ ۲، ج ۸ ص۵: ۲۳۳، رجوع شودبه‌کتاب سابق‌الذکر ـ تألیف F.Rosenthal ص ۵۲، W.J. Fischel درکتاب «فعالیتهای ابن‌خلدون در ممالیك مصر (۱۴۰۶ - ۱۳۸۲) مطالعات سامی وشرقی (انتشارات دانشگاه‌کالیفرنیا در فقه‌اللغةسامی، ج ۱۱) چاپ(برکلی Berkeley ۱۹۵۱) ص ۱۱۰ - ۱۰۹ ولی مباحث‌عمومی تاریخی در سخنرانیهای افتتاحیه‌هیچ ارتباطی بابرنامه‌های تدریس ابن‌خلدون ندارندودلالت برمواد واقعی آنها نمی‌کنند.

۲ ـ ت، ۲۵۴، ۲۸۵، ۳۱۱.

بی‌بهره بود، رفتار می کرد[۱] * . در شرایط باثبات مصر و در عهد فرمانروای با کفایتی چون برقوق[۲]، ابن‌خلدون عقیده داشت که هدف مبارزهٔ او در وهلهٔ نخست باید با زیاده روی و فساد اخلاق باشد.

ناکامیهای ابن‌خلدون در افریقای شمالی و اسپانیا و تماس او با اوضاع نوین تمدن در مصر طرز برخورد او را با اقدامات سیاسی بکلی دگرگون کرده بود. ابن‌خلدون از کوشش خود برای اصلاح جامعه از راه اعمال قدرت شخصی یا از راه تعلیم و تربیت یك امیرزاده تا فرمانروای خردمندی به‌بار آید، دست‌کشیده بود. درك ماهیت وعلل رویدادهای اجتماعی که به‌هنگام گوشه‌نشینی برای او حاصل شده بود، او را به مفهوم تازه‌ای از وظیفهٔ دانشمندان در اجتماع رهنمون شد. این شیوهٔ فکر در مصر به‌شکل قطعی خود در آمد و به‌صورت بازگشت به این نظریهٔ اصیل‌تر فلسفی و دینی تجلی کرد که رهبری جامعه بر عهدهٔ دو گروه است: یکی فرمانروایان سیاسی و دیگر علما و به‌ویژه علمایی که با اجرای قانون سروکار دارند (یعنی قضات)[۳]. نظریهٔ مزبور این لزوم را تأکید می کرد که میان این دو گروه باید در کنف حمایت قانون همکاری نزدیك برقرار باشد[۴]. سلطان باید موجبات ثبات لازم سیاسی را فراهم سازد، رعایای خود را نگهداری کند، وعلماء را تشویق کند. علماء باید قانون را درك، تفسیر واجرا کنند، و از این راه جامعه را از ضعف درونی وفساد اخلاقی که درصورت لگام نزدن بر شهوات حیوانی به‌بار خواهد آمد، رهایی بخشند.

---

۱ - ت، ص ff ۲۴۴، ۳۱۱، ۳۴۷، ۳۸۳، رجوع شود به مقالهٔ «زمینهٔ اسلامی سیاسی ابن‌خلدون» به‌قلم گیب H.A.R.Gibb در بولتن مدرسهٔ علوم شرقی و افریقایی (لندن ۱۹۱۷)

* می کوشید تا قانون را به‌طور تاکید و بیطرفانه اجرا کند. م.

۲ - کع، ج ۵، ص ۴۷۳، ۴۷۷

۳ - ت، ۲۸۱، ۲۸۲، رجوع شود به مق، ج ۲، ۹۵-۹۴، ۲۶ - ۱۳۵.

۴ - ت .ff ۲۸۸ به‌بعد، اخوان‌الصفاء، رسائل، ج ۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ج ۴، ۳۳.

از این‌رومنصب قضاء برای مبارزه با این مفاسد وحراست جامعه ، دارای کمال اهمیت بود. قانون، رهانندهٔ جامعه از فساد و انحطاط است . این مفهوم ابن‌خلدون از وظیفهٔ قانون بود، واین وظیفه با آیین رایج یا «مصطلح» نزد مصریان که ابن‌خلدون آن‌را مردود می‌شمرد و با ایمانی سخت وراسخ با آن مبارزه می کرد مغایرت داشت[1].

مصریان از این جریان خشنود نبودند[2] و می‌گفتند که او از آیینشان بی‌اطلاع است . ولی ضمن مطالعهٔ تهمتهایی که میان ابن‌خلدون و نویسندگان مصری در بارهٔ سوابق قضایی او ردوبدل شده ما نباید بگذاریم که رقابتهایی شخصی و اختلاف نظر راجع به‌موارد استثنایی، اصل قضیه را تیره کند. قانون چنانکه ابن‌خلدون درمصر به‌آن معتقد بود ، ثمرهٔ آیین اجتماعی نیست، بلکه قاضی اجتماع است[3]. این مستقر کردن قانون به‌جای فرمانروای خردمند ، نمودار مهمترین مرحلهٔ تجارب زندگی ابن‌خلدون است، و رابطهٔ میان مرد خردمند، قانون و جامعه، برجسته‌ترین مسئله در افکار اجتماعی اوست .

---

۱ - رجوع شود به دابطهٔ میان وظایف سلطان ، قانون و علماء در مق ، ج ۱ ، ص ۲۳۳ ، ۲۶۲ - ۲۶۰ و ۳۴۱ . «اعتدال» و «عدالت» اکنون نظام «طبیعی» امور شناخته می‌شود، نه مجبور کردن مردم به‌اینکه بفهمند چه‌چیزی خارج ازقوای عادی آنهاست . رجوع شود به: مق ، ج ۱ ، ص ۳۴۱ ، ۵۱ - ۳۴۹.

۲ - سوابق سیاسی ابن‌خلدون درافریقای شمالی مصریان را در بارهٔ اطلاع او از قانون و دربارهٔ درستی او به‌تردید انداخته بود. مصریان چنین استدلال می کردند که مردی که قسمت اعظم عمر بعد از بلوغ خودرا درکشمکشهای جدی سیاسی گذرانده بود نمی‌توانست وقت برای مطالعه و فهم قانون داشته باشد . رجوع شود به‌اظهارات ر کراکی درضوء اللامع سخاوی (ج ۴ ، ص ۱۴۷) و گفتههای موهن ابن‌عرفه (ایضاً ، ج ۴ ، ص ۱۴۶) . برخی ازحدیثیون امروزی هنوز ابن‌خلدون را به‌دلیل فعالیتهای سیاسی گذشته‌اش دانشمند کم ارجی می‌دانند . رجوع شود به‌توضیح احمدمحمد شاکر درحاشیهٔ کتاب «مسند» ابن‌حنبل ، ج ۵ ، ص ۱۹۷ که به تصحیح اوچاپ شده‌است.

۳ - رك: مثلا به مق ، ج ۱ ، ص ۲:۶۴

۳ ـ تصور ابن خلدون از ماهیت و وظیفهٔ قانون سبب شد که در مصر بیگانه بماند. اگر تفاهم وقدر شناسی حامی او یعنی برقوق (که ابن‌خلدون تا هنگام مرگ او به سال ۱۳۹۹/۸۰۱ نسبت به او سرسپرده وحقشناس باقی ماند) وجود نداشت، زندگی ابن‌خلدون بی‌نهایت دشوارتر می گردید. ابن‌خلدون از هنگام ورود خود به قاهره به دربار اورفت وآمد می کرد، و با معلومات واندرزهای خود همواره آمادهٔ خدمت به‌او بود[1]. برقوق فضیلت ابن‌خلدون را به‌زودی درك کرد: سیاس ودانشمندی به بزرگی ابن خلدون که با نیروی محرکهٔ درونی رویدادهای سیاسی درمغرب، و بافرمانروایان ووضع جغرافیایی آن به‌خوبی آشنایی داشت، نعمت بزرگی بود[2]. اندکی بیش از یکسال پس‌از ورود ابن خلدون برقوق با ابوالعباس سلطان تونس، مکاتبه آغاز و از او خواهش کرد که خانوادهٔ ابن‌خلدون را که ابوالعباس برای خاطرجمعی ازبازگشت ابن‌خلدون نگاه داشته بود به‌قاهره بفرستد. این خواهش انجام‌شد، اما کشتی حامل خانوادهٔ ابن‌خلدون وتمام دارایی دنیوی‌او، نزدیك اسکندریه غرق شد. ابن‌خلدون از این‌حادثه سخت اندوهگین گردید و از فرصت استفاده کرده از برقوق تقاضاکرد که‌استعفای او را ازمقام‌قضاء بپذیرد و سپس تدارك‌زیارت مکه را دید[3]. درآنجا اوبا دانشمندان مغربی‌و ایرانی ملاقات‌کرد و ازجنبشهای نوین معنوی در این سرزمینها (به‌ویژه در فلسفه و قانون) آگاهی یافت، وضع جغرافیایی آن مرزوبوم را بررسی‌کرد ومنابع تازه‌ای را در بارهٔ تاریخ خاورزمین

---

۱ ـ ت، ص ۲۴۹ به‌بعد.

۲ ـ ت، ص ۵۲ - ۲۵۱، درمورد روابط سیاسی میان افریقای شمالی و مصررجوع شود به: کع، ج ۵، ص ۲۱ ـ ۴۲۰، ۴۱ـ ۴۴۰، ۸۰ـ ۴۷۹، ۵۰۱ کد، ج ۱، ص ۵۰۶، ۵۲۸، ۵۶۱، ۶۵۹، ج ۲، ص ,.33ff، ۷۴ - ۳۷۳، ۳۹۲، ۴۱ ـ ۵۴۰، ت ص ۷۲ - ۲۷۱، ۲۷۷ و .ff ۳۳۵.

۳ ـ ت ص، ۵۳ - ۲۴۹، ۶۰ - ۲۵۹، ۲۸۵، تاریخ ابن‌الفرات؛ ج ۹، ص ۳۱،۱۶.

مطالعه‌کرد. پس از بازگشت به قاهره همچنان خبرها ونامه‌هایی از مغرب توسط هموطنانی که از آن شهر می گذشتند و به دیدن او می شتافتند در یافت می‌داشت. ابن‌خلدون پیوسته برقوق را از اوضاع مغرب آگاه می‌ساخت و گاهی برخی از دانشمندان و رهبران سیاسی مغرب را به او معرفی می کرد[۱]. برقوق به اسبهای نیرومند مغربی به‌ویژه‌علاقه‌مند بودوکراراً از فرمانروایان افریقای شمالی تقاضای اسب می کرد وبانگرانی انتظار می کشید تااین اسبها به‌سلامت‌وارد شوند[۲]. درهمهٔ این نامه‌نگاریها ابن‌خلدون‌افتخار واسطه بودن‌راداشت واز خدمت به‌برقوق دلشاد بود[۳].

درسال ۱۳۸۹/۷۹۱ شورشی برضد برقوق به‌رهبری یکی از اعضای دودمان مملوك، رقیب او، که حاکم حلب بود برپاشدکه توانست برقوق را از سلطنت‌خلع کند و آرامش مصر را به مدت یك سال به‌هم‌زند[۴]. هنگامی که برقوق تاج وتخت خود را بازستاند برابن‌خلدون خشم‌گرفت از اینکه در زیر فشار، فتوایی‌رابرضد او امضاکرده بود. این حادثه بیش ازهرحادثهٔ دیگری در زندگی ابن‌خلدون، او را دلسردکرد. لیکن چکامه‌ای‌که به برقوق عرضه داشت و وضع خود را در آن تشریح کرد، خاصه وزن ولحن حزن‌انگیز آن، ترحم سلطان را بربیگانه‌ای که با اوطرح دوستی ریخته و مهمانی‌که مقدمش راگرامی داشته و مردغریبی که‌مورد

۱- ت ۲۶۲، ۶۷ – ۲۶۳. نامه‌های ابن خلدون به‌مغرب جز نامه‌ای که ملاقاتش را با تیمورلنگ‌شرح می‌دهد (ت۸۳–۳۸۰) در ت، ضبط نشده‌است، ولی واضح است که اونامه‌های زیادی به‌هموطنانش می‌نوشت، رجوع‌شود به: ت، ص ۲۷۰، ۲۷۶، ۳۳۹. ابن‌خلدون همچنین منبع مطلعی دربارهٔ رویدادهای جاری مغرب برای مورخان مصری معاصر بود. رجوع شود مثلا به «تاریخ» ابن‌الفرات، ج ۹، ص ۳۶۵.

۲ – ت، ص ۳۳۹ کد ج ۵، ص ۴۲۰، ۴۱ – ۴۴۰.

۳ – ت، ص ۳۴۶.

۴– ت، ص ۳۰ - ۳۲۶.

حمایت خویش قرار داده بود برانگیخت[۱]. ولی خشم برقوق دیری نپایید و ابن‌خلدون مقام ممتاز خود را در دربار به‌زودی بازیافت. برقوق پیش از مرگ خود به سال ۱۳۹۹/۸۰۱ از ابن‌خلدون خواست که منصب قضاء مالکی را بار دیگر برعهده بگیرد.

پس از مرگ برقوق و جلوس پسرش فرج، اختلافات درونی و موج تازه‌ای از تاخت و تازهای مغول، مصر را دچار آشوب گردانید[۲]. در سال ۱۴۰۰/۸۰۲ ابن‌خلدون از فرصت لشکرکشی سلطان برای سرکوب کردن شورشی در شام (سوریه) استفاده کرد و از دمشق و اورشلیم دیدن کرد و در آن شهر سیر و سفر را با علاقهٔ علمی توأم ساخت، با اهل اطلاع ملاقات کرد و در کتابخانه‌های شام به مطالعه پرداخت[۳]. فرصت دوم برای سفر، یکسال بعد، یعنی هنگامی دست داد که سلطان مصر به‌قصد دفع حملهٔ تیمور مصر را ترک گفت. ابن‌خلدون اکراه داشت از اینکه پیشنهاد سلطان را برای ملازمت در این سفر بپذیرد[۴] و حدس‌زدن دلائل آن هم دشوار نیست: فرج، جوان و بی‌تجربه بود، فرمانروایان مملوك به یکدیگر بدگمان بودند و فرار و خیانت میان سپاهیان آنان بسیار محتمل بود. از همهٔ اینها گذشته، ترس از قدرت و قساوت تیمور با توجه به‌سوابق او بی‌اندازه بجا بود[۵].

۴ ـ پیش‌بینیهای ابن‌خلدون به‌زودی به‌تحقق پیوست، و او در دمشق در محاصرهٔ تیمور درآمد درحالی که فرج پس از شنیدن شایعاتی دربارهٔ وقوع شورش در مصر،

---

۱ـ ت، ۳۵ - ۳۳۱ رجوع شود به تاریخ ابن‌الفرات، ج ۹ـ ص ۱۶۰.

۲ـ ابن تغری بردی در «نجوم»، ج ۶، ص ۴۹ـ ۴۱.

۳ـ کع، ج ۵، ص ۴۳۶؛ ۴۴۴؛ ت ۵۰ـ ۴۳۹.

۴ـ ت، ص ۳۶۶.

۵ـ ابن تغری بردی در «نجوم»؛ ج ۵، ص ۴۶ ـ ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۵۹، ت ۳۵۱، ابن تغری‌بردی، مصریان را «سپاه بی‌سردار وسردار بی سپاه»، توصیف می‌کند.

ارتش خود را ترک کرد و گریخت و پس از آن بقیهٔ سپاهیانش به دسته‌های کوچک به دنبال او به مصر برگشتند.

امیر تیمور احتمالا از طریق جاسوسان بیشمار خود در شهر، شنیده بود که ابن‌خلدون همراه سپاهیان فرج است، و از هیئتی که برای گفتگو در بارهٔ تسلیم دمشق نزد او رفتند، سراغ او را گرفت. ابن‌خلدون جزء کسانی بود که با تسلیم شهر موافق بودند. او از اقدام نسنجیدهٔ کسانی که با روش او مخالف بودند بیمناک بود و تقاضا کرد به او اجازه داده شود که شهر را ترک کند. او را از دیوارهای قلعه به پایین سرازیر کردند و او به خیمهٔ تیمور رسید و در آنجا به مهاجم معرفی گردید[1]. ابن‌خلدون سی و پنج روز در خیمهٔ تیمور ماند، و گفت‌وگوی میان آن فاتح بزرگ و آن دانشمند بزرگ هنوز یکی از جالبترین مصاحباتی است که در تاریخ ثبت شده است[2]. تیمور بی‌اندازه مجذوب ملاقات با یک شخصیت بزرگ از نواحی باختری جهان اسلامی شده بود و می‌خواست مطالب زیادی در بارهٔ آن نواحی بداند. پرسشها و مباحثات او زیرکانه، صریح و نافذ بود[3]. ابن‌خلدون نیز به نوبهٔ خود از تجارب و سوابق ممتد خود استفاده کرد تا از این آزمایش کامیاب درآید. او قبلا برخوردهای بیشماری با مردمان داشت که در طی آن ناچار بود تظاهر کند، فریب بدهد، و سلاطین را اغفال کند، ولی هرگز این همه مطلب را در مدتی چنین کوتاه

---

۱ ـ ت، ص ۳۶۸، ۳۸۱.

۲ ـ این قسمت از ت، که مربوط به برخورد ابن‌خلدون با امیر تیمور است با یادداشتهای مبسوط و آموزندهٔ دبلیو. جی. فیشل W. J. Fischel در کتاب «ابن‌خلدون و تیمورلنگ» (چاپ برکلی ۱۹۵۲) ص ۴۸ - ۲۹ ترجمه شده است. نگارنده نیز مانند پروفسور فیشل (ایضاً در همان کتاب، ص ۳ ـ ۱) در صحت اکثر اطلاعات مربوط به این برخورد که ابن عربشاه (در عجائب، ص ۱۴ ـ ۲۱۱ و ۴۳ - ۴۳۹) و حاجی خلیفه (در کشف‌الظنون، ج ۲، ص ۱۰۱ ـ [تبصرهٔ ۲۰۸۵]) نقل کرده‌اند تردید دارد.

۳ ـ ت، ص ۳۶۹، ۳۸۲.

بامردی چنین تیزهوش مورد بحث قرار نداده وهیچگاه باچنین استادی ازعهده‌برنیامده و این‌همه ذکاوت از خود بروز نداده بود. همچنانکه طرز رفتار او رادر این برخورد با تیمور از نظر می گذرانیم به‌این نتیجهٔ قاطع می‌رسیم که ناکامیهای او در افریقای شمالی واسپانیا بیهوده نبود. از این ناکامیها او درایتی راکه‌جستجو می‌کردکسب کرده‌بود، درایتی‌که توانست او را از بوتهٔ آزمایش برخوردباامیرتیمور پیروزمند بیرون بیاورد.

همینکه امیرتیمور پرسش خودرا آغازکرد ابن‌خلدون آناً حدس‌زدکه‌سلطان فاتح فقط یك مقصود داشت‌که با پافشاری وعزم‌جزم دنبال می‌کرد: او می‌خواست نقاط ضعف مصر ومغرب راکشف‌کند تا درصورتی‌که فرصت تسخیر آنها دست داد مورداستفاده‌قراردهد. ابن‌خلدون باروحیه‌ای‌آرام به اوپاسخ می‌داد، ولی‌هدف‌خود را با همان پافشاری وعزم جزم دنبال می‌کرد وآن این بودکه تصویری ساده‌وثابت و قانع‌کننده از این سرزمینها ترسیم‌کندکه حتی یکی از نقاط ضعف بیشمار آنها راکه او بهتر از هر آدم زندهٔ دیگری از آن آگاه بود فاش نسازد. سرانجام از ابن‌خلدون خواسته شدکه گزارش مبسوطی در بارهٔ مغرب به‌نحوی بنویسدکه‌چون تیمورآن را بخواندانگارکه‌آن مرز وبوم را به‌چشم خود می‌بیند. این‌کار درظرف چند روز به انجام رسید[۱]. مانمی‌دانیم و شاید هرگز ندانیم‌که محتوای آن‌کتاب کوچك چه‌بود. ولی اگر تأویل ما از برخورد میان آن دوتن درست باشد، آن گزارش حاوی مطالب زیادی در بارهٔ وضع سیاسی افریقای شمالی یا هیچ موضوع دیگری نبودکه احتمالا تیمور را به تسخیر آن مرزوبوم تشویق‌کند[۲]. در جلسهٔ

۱ ــ ت، ص ۲۷۰، ۲۷۴.

۲ ــ وقتی‌ابن‌خلدون باعبدالجبار بن‌نعمان سردار تیمور توافق حاصل کردکه دعوی‌خلیفهٔ عباسی که خود را به‌تیمور خلیفهٔ قانونی معرفی کرده بود باطل است، ابن‌خلدون عین همین مقصود را داشت (ت، ص ۷۵ ــ ۳۷۴). درصورت حملهٔ تیمور به‌مصر یك نامزد خلافت می‌توانست وسیلهٔ سودمندی باشد.

ملاقات بعد عین همان جریان تکرار شد منتها ابن‌خلدون‌که وقت یافته بود تا در بارهٔ آن وضع بیندیشد، این‌بار حالت تعرضی به‌خود گرفت و آن را بامهارتی‌همانند برخورد نخست اجراءکرد. او زبان به ستایش سلطان فاتح‌گشود، و هرچه‌سلطان گفت‌او خوشگویی‌کرد، و از بزرگی و فضائل قوم او سخن گفت. از ملازمانش جویا شده بودکه چه‌چیز سلطان را بیشتر از همه خشنود می‌کند و در بازگشت هدایایی برای اوآورد. سپس باتأنی رشتهٔ مطلب را به منظور اصلی خودکشانید و از تیمور تقاضاکردکه به او اجازه دهد و موفق به‌کسب اجازه باشدکه درامان به مصر بازگردد. سرانجام توانست خود و بسیاری از دوستان مصریش را آزادکنند و آنان به همراه او به قاهره بازگشتند[1].

ابن‌خلدون در هفت سال آخر عمر خود در مصر همچنان درکارهای علمی و قضایی فعال بود. فصول آخر «شرح‌حال» خود را نوشت و حواشی تازه‌ای برکتاب «تاریخ» افزود. چهاربار دیگر به منصب قضاء مالکی منصوب شد و بارآخر، یکماه پیش ازمرگ او در ۱۷ ماه مارس ۱۴۰۶/ ۱۵ رمضان ۸۰۸ بود[2].

۵ - در ظرف یك ربع‌قرنی‌که ابن‌خلدون درمصر به‌سر برد، روحاً یك‌بیگانه به‌تمام معنی باقی ماند. به‌ظاهر جامهٔ مغربی خود را همچنان برتن داشت وآداب

---

۱ - ابن‌خلدون دربارهٔ از دست دادن خانوادهٔ خود به تیمور چیزی نگفته بود. زیرا اگر می‌گفت پرسشهای مزاحم بیشماری بمیان می‌آمد، از جمله اینکه چرا خانواده‌اش‌را در تونس نگاه داشته بودند، و مانند آن. به تیمور چنین وانمودکردکه خانواده‌اش درمصر است (ت، ص ۲۷۹/ ۲۷۷) ابن‌عربشاه‌که به‌خلق‌وخوی تیمور از نزدیك‌آشنا بود، ملاقات او را با ابن‌خلدون نمونهٔ بارزی از زیرکی تیمور در ارزیابی رجال توصیف می‌کند. ولی چون همهٔ توجه خود را به تیمور معطوف می‌دارد، اهمیت این برخورد را تا آنجا که به ابن‌خلدون مربوط می‌شود از نظر دورمی‌دارد، و سوداحتمالی معلومات او را دربارهٔ‌مغرب برای تیمور دست‌کم می‌گیرد (عجائب، ص ۴۳ - ۴۳۹).

۲- ابن‌تغری‌بردی، نجوم، ج ۴، ۷۶.

و رفتار او را زندگی متمدن مصر ، ملایم نکرده بود . ولی اینها نشانه‌های ظاهری یك مسئلهٔ ژرف بود. مصر مقدم او را گرامی داشته به او حمایت و امنیت و فراغت برای دنبال کردن ذوقیات علمی‌اش عرضه داشته بود . کنجاوی او را برای پی‌بردن به‌نوع تمدنی که آن کشور نماینده‌اش بود اقناع کرده بود. مصر وطن دوم او بود ولی او هیچگاه آنجا را کاملاً مثل خانه و وطن خود نمی‌دانست . چنین به‌نظر می‌رسید که او هرچه به‌خلق‌وخوی مصریها آشناتر می‌شد سادگی توأم با خشونت مغرب را برفساد راه ورسم زندگی متمدن مصر بیشتر ترجیح می‌داد .

دروضع عجیبی گیر کرده بود ، عیناً مانند مهمانی که با میزبانش سازش کامل ندارد، اما ناگزیر است همچنان مهمان او باشد . ابن‌خلدون به ایفای نقش تازهٔ خود تن درداد ، از مزایای آن بهره می‌برد و وظایف آن را انجام می‌داد[1] . در نتیجه در رفتار خود بی‌جنب‌وجوش‌تر وتودارتر از پیش شده بود .

میل غلبه ناپذیر به‌فعالیت و ماجراجویی سیاسی که خصیصهٔ بارز زندگی ابن‌خلدون درمغرب بود ، اکنون به‌صورت خاطرهٔ تشویش انگیزی درآمده بود . حال چنین می‌نمود که ماجراهای سیاسی گذشته و نوشته‌های پیشین او نشانه‌های نابخردانه‌ای از یك خرد ناپخته بود . در روزگار پیری اندیشه های او روز بروز ژرفتر می‌شد ، منتها مانند مردی که هدف خود را دیده باشد با جرئت ، ثبات و تعادل در روشنایی کامل روز گام به‌پیش می‌نهاد . هرچه بر احوال اقوام گوناگون بیشتر آگاهی می‌یافت بیشتر یقین حاصل می کرد که همه برمنوال نامتغیری زندگی می کنند و می‌میرند. دیگر، سایه‌ها در ذهنش تردد نمی کردند ، وغارهای تاریك در کنار راهش او را به‌وسوسه نمی‌انداختند[2] . روح خودرا کاویده ، اسرارجهان‌را

---

۱ــ در خیمهٔ امیرتیمور ابن‌خلدون به او گفت که حالا غریب اندر غریب شده است : «انا غریب... غربتین . «رجوع شود به: ت ، ص ۳۷۷ .

۲ ـ رجوع شود به «اشارات» ابن‌سینا ، ص ۷ - ۲۰۵ : «صفات المبتدی» .

بیرون کشیده و کارهای خود را به‌فرجام رسانده بود .

لیکن برغم کناره جوییش ، آسمان ملایم و بیکران مصر تا ژرفنای روح او رسوخ کرده بود. درحینی که‌درکاخ خودکه مشرف به رودنیل بود می‌غنود، بخت، مساعدتر و جهان ، مهربانتر می‌نمود . او به مرحله‌ای رسیده بود که می‌توانست احساس‌کند که سازگاری ،کائنات را فراگرفته ، و مـی‌توانست آن را ببیند و از چیزهای سادهٔ زندگی لذت برد : ازحکمت وظرافت شعر محلی، ازحرکات‌موزون یك دختر رقاصه و از زیبایی یك چهرهٔ خندان[۱] .

بیان‌ساده وسرراست فکروعواطف اوائل‌جوانی او همراه باحیرت‌وکنجکاوی وبصیرت نافذ سنین متوسط عمرش ازمیان رفته بودند[۲]. گذشت عمر به‌او چیزهای زیادی‌آموخته بود به‌ویژه اینکه چگونه ژرفنای روحش را از تجاوزات دیگران حفظ کند و صفای امیدها و اندیشه‌های خود را از دنیای ناقص تحقق وبیان، دور نگاه بدارد . یك سبك معمائی و مبهم ابداع‌کرد و برآن تسلط یافت‌که بیشتر از آنچه آشکار می‌ساخت پنهان می‌کرد .

---

۱ - رجوع شود به‌مق ، ج ۲ ، ص ۹ - ۳۰۸ ، .۳۵۲ff به‌بعد ، ج ۳ ، ص .۳۵۹ ff : کتاب «روضه» ابن‌الخطیب ، به‌شرحی که مقری در «نفح» ، ج ۴ ، ص ۶۶ نقل کرده است ، سخاوی‌درضوءاللامع ، ج ۴ ، ص ۴۷ - ۱۴۶.

۲ - لحن متغیر شعر او نیز تحول همانندی را نشان می‌دهد . رجوع شود بـه ت ، ص ۷۰ به‌بعد ، ۷۷ به‌بعد ، ۸۵ به‌بعد ، ۲۳۳ به‌بعد ، ۳۳۱ ، به‌بعد.

# فصل دوم

## فلسفه و شریعت

### ۱

### تاریخ و حکمت

۱ - برای آشنایی با اسلوب و هدف «تاریخ»[۱] ابن‌خلدون، ما در بارهٔ واژهٔ اصلی عنوان بالنسبه دراز آن، که در قالب الفاظ دقیق ریخته شده، در اینجا بحث می‌کنیم، عنوانی که مقصود از آن ظاهراً این بوده است که برای توصیف محتوی کتاب، جامع و کامل باشد. ابن‌خلدون عنوان کتاب را در متن بدین گونه تعریف می‌کند: «... با در پیش گرفتن راه اختصار و تلخیص، با پیروی از یک شیوهٔ ساده برای پرهیز از پیچیدگی سخن، و با وارد شدن از در علتهای عام به حوادث خاص، این کتاب رویدادهای تمامی تاریخ بشر را در بر می‌گیرد، فهم دانشهای پراکنده و ثقیل را آسان می‌سازد، و علتهای دور و نزدیک[۲] رویدادهای سیاسی را بازمی‌نماید. مخزن حکمت و منبع تاریخ شده است. چون این کتاب شامل تاریخ تازیان از چادرنشین و شهرنشین است، و از امپراتوریهای بزرگ معاصر آنها با تأکید کمتری سخن می‌راند و عبرتهایی را که از مبتدای احوال و خبر رویدادهای بعدی آن می‌توان

---

۱ - «کتاب العبر» از زمان ابن‌خلدون به بعد، به این نام شناخته شده است (رجوع شود به: «ضوء اللامع» سخاوی، ج ۴، ص ۴۹ - ۱۴۷، قلقشندی در «صبح» ج ۶، ص ۳۵۶).

۲ - مق، ج، ۲ - ۱۰ : ۳۶۵ کلمات علت و سبب اغلب به‌طور مترادف با یکدیگر به‌کار می‌رود، الا اینکه دقت معنای سبب کمتر است و بر انگیزه‌ها و علل ظاهری دلالت دارد.

گرفت تشریح می‌کند، از اینرو من آن را چنین نامیدم: «کتاب عبرتها، دفتر (ضبط) مبتدا و خبر ایام[۱] تازیان، ایرانیان و بربران و معاصران بسیار مقتدرشان[۲]».

۱ ـ «ایام‌العرب» اشاره دارد به «ایام جنگ» تازیان که کهن‌ترین نوع ادبیات تاریخی عرب است.

۲ ـ عنوان کامل کتاب به زبان تازی چنین است:
«کتاب‌العبر و دیوان‌المبتدی والخبر فی ایام‌العرب والعجم‌والبربر و من عاصرهم من ذوی‌السلطان الاکبر». این عین عنوانی است که در خود متن آمده است (مق، ج ۱، ص ۱۴ ـ ۱۳) و بدینسان احتمال اینکه عنوان کتاب دستخوش تحریف نسخه برداران قرار گرفته باشد بسیار کم است. عنوان یك نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ ابراهیم‌پاشا در قسطنطنیه بنا به گفتهٔ شولتز Schulz (در مقاله‌ای تحت عنوان: «توضیح دربارهٔ اثر تاریخی بزرگ ابن‌خلدون که در کتابخانهٔ ابراهیم پاشا در قسطنطنیه محفوظ است.»، در مجلهٔ آسیایی، شمارهٔ ۲ سال ۱۸۲۸، ص ۱۳۹) وعنوانی که در قسمت آخر نسخهٔ خطی «ظاهری» (رجوع شود به ت، عکس مقابل صفحهٔ yd) گنجانده شده چنین است: «العبر باخبار العرب والعجم والبربر». عنوان این کتاب ابن‌خلدون از قرن پانزدهم/ نهم به‌این‌سو دستخوش تحریف بوده است. سخاوی آن را چنین نقل می کند: «العبر فی تاریخ‌الملوك والامم‌والبربر». («اعلان» ص ۱۵۱). جالب اینست که سخاوی نه‌تنها عنوان کتاب ابن‌خلدون را تحریف کرده، بلکه ماهیت و اسلوب و مقصود او را هم ابداً فهم نکرده است. مطالبی که او در بارهٔ ابن‌خلدون می گوید صرفاً شایعاتی است که از زبان دوستان و استادان خود که شاگرد ابن‌خلدون بودند گردآوری کرده است. (اعلان ص ۷۱، ۹۵ ـ ۹۳، ۱۵۱). مشکل بتوان چنین فرض کرد که او حتی کتاب‌العبر را به دقت خوانده باشد. هنگامی که‌او کتاب «اعلان» خود را در مکه می نوشت یك قسمت از کتاب‌العبر را در بارهٔ فایدهٔ تاریخ که ظاهراً به عقیدهٔ او مهم بود نمی‌توانست به یادبیاورد (رجوع شود به نسخه‌های خطی لندن و برلن از «اعلان»، ص ۳۲ که سخاوی یك جا را سفید گذاشته است تا بعداً پر کند). در زمانهای اخیر تحریف و ترجمهٔ نادرست عنوان کلی این کتاب و همچنین عناوین بخشهای گوناگون آن به‌کرات روی داده است (رجوع شود به مقالهٔ م. پلسنر M. Plessner در «مجلهٔ ادبیات خاور» Orientalistische Literaturzeitung (OLZ) شمارهٔ ۳۶ سال ۱۹۳۳، ص ۱۰۹، ۱۴۰ - ۱۱۳، همچنین پائین صفحات بعد این کتاب) درست‌ترین ترجمهٔ عنوان اصلی ابن‌خلدون به‌یك زبان اروپای‌شرقی ترجمهٔ م. پلسنر (شمارهٔ ۳۶ سال ۱۹۳۳ ص۱۰۹) می‌باشد که به‌آلمانی چنین‌است:

Das Buch der mahnenden Beispiele (عبر)_und das Archiv des Urzustandes und der (spätereen)Ereignisse _ über die «Tage» der Araber, Nichtaraber und Berbern _ und mit ihnen gleichzeitigen Inhaber grosser Herrschaft. ←

واژهٔ اصلی در عنوان کتاب ابن‌خلدون که ظاهراً اشارات وکنایاتی در بردارد تاریخ یاخبر[1] نیست، بلکه عبراست ، چون این اثر او بیش از هرچیز به‌کتاب‌العبر معروف است ، امکان داشت که ما از این واژه بگذریم و آن را نامکشوف بگذاریم، و یا فقط یك جنبهٔ کم اهمیت‌تر یعنی این‌واژه را برگزینیم وآن را «پند»[2] ترجمه کنیم . در آن صورت خود این واژه ما را به‌تمسخر می‌گرفت ، چون ازقضا یکی از معانی آن گذشتن وردشدن است . درست است که یك واژه هرقدرهم که معانی‌ضمنی گوناگون داشته‌باشد چون در عبارت ویژه‌ای به‌کار رود معنای آن صریح‌می‌گردد، ولی واژهٔ «عبر» دراینجا واژهٔ اصلی و برجسته‌ای درعنوان‌کتاب است و محدود به سیاق‌کلام‌ویژه‌ای نیست مگر تاحدودی که به‌واژهٔ «حکمت»درجمله وعبارات پیشین مربوط می‌گردد وبریك تأکید نسبی‌درجنبه‌های گوناگون تاریخ جهان که‌درعبارات

←رجوع‌شود به مقالهٔ جی. لوی دلاویدا G . Levi Della Vida در مجلهٔ‌خاور امروز Oriente Moderno شمارهٔ ۳۳(۱۹۳۵) ص ۱۶۰ ، تبصرهٔ ۲ . ترجمهٔ ما باپلسنر دردو مورد فرق می‌کند: اول‌اینکه ماروی‌معنای تحت‌اللفظی «ایام» تکیه نمی‌کنیم بلکه‌آن رایك اشارهٔ ادبی به‌ادبیات «ایام‌الحرب»عرب می‌دانیم (رجوع شود به‌تبصرهٔ ۲ فوق) دوم اینکه‌ما«عجم» را ایرانی‌ترجمه می‌کنیم‌نه«غیرعرب»، زیرا ابن‌خلدون یك قوم غیرعرب دیگر یعنی بربرها را نیز ذکر می‌کند و تصور نمی‌رودکه «عجم» را به‌صورت اسم جمع برای همگی غیر عربان به‌کار برده باشد.

۱ ـ واژهٔ «تاریخ» ازمعنای سادهٔ ذکر روز وماه‌وسال رفته رفته به‌متداول‌ترین واژه برای توصیف آثار ورویدادهای‌تاریخی تبدیل شد. دربارهٔ ماخذ و مواردِاستعمال«تاریخ»رجوع‌شود به‌ابن‌درستویه در «کتاب» ص۷۹ ـ ۸۰ . خوارزمی در مفاتیح ، ص ۷۹ ، صولی درادب ، ص ۱۸۴ ، ۱۸۷ ، حاجی خلیفه ، درکشف‌الظنون ، ج ۲ ، ص ۹۵ ، اکفانی درارشاد، ص ۵۶ E. W. Lane; درمدالقاموس، لغت‌نامهٔ عربی- انگلیسی an Arabic-English Lexicon (کتاب اول بخش ۱ـ۸ چاپ‌لندن ، سال ۱۸۶۳ ـ ۱۸۹۴) ص ۴۶ ، پایین صفحات بعد این کتاب، کلمهٔ «خبر» که مترجمان‌عرب برای ترجمهٔ واژهٔ یونانی Historia به‌کارمی‌بردند (رجوع‌شود به‌ترجمهٔ عربی منطق‌ارسطو، ج۱، ص۲۰۰) در عنوان کتاب‌العبر به‌معنی رویداد به‌کار رفته است نه‌تاریخ.

۲ ـ رجوع شود به ترجمهٔ دسلان از مقدمهٔ ، ج ۱ ، ص ۱۱.

دیگر عنوان کتاب آمده دلالت می‌کند. در آن صورت آیا احتمال دارد که عبر رابطه‌ای میان «حکمت» و «تاریخ» باشد؟

عبر جمع عبرت است و آن اسمی است مشتق از ریشهٔ فعل «عبر» که معنی اصلی آن در همهٔ زبانهای سامی به‌ویژه عبرانی، سریانی و عربی تقریباً همانند است[۱]، یعنی گذشتن، ردشدن، عبور کردن یا گام فرانهادن، و این افعال معمولا به سواحل رودخانه، یا کنارهٔ یك دره یا گودال یا لبهٔ صخره اطلاق می‌شود. معانی ذاتی و ذهنی آن از این عمل اصلی پیوستن دو نقطه به‌هم، مشتق می‌شود. بدینسان معانی این فعل عبارتند از طی کردن، گذشتن، عبور کردن از مرزهای یك شهر یا سرزمین، و همچنین هجوم بردن، گام فراتر نهادن و تجاوز کردن به‌سرحد یك شهر. یك معنای دیگر آن نیز گذشتن از بیرون یك چیز به‌درون آن است. از اینرو در قانون به معنای تخطی کردن و زیر پا گذاشتن، و همچنین به معنای رخنه‌کردن در کنه معنای چیزی به‌کار می‌رود. یك گروه دیگر از معانی وابسته به این فعل عبارت است از مهاجرت کردن، ترجمه کردن، تبدیل کردن، و از مقام خلع یا برکنار کردن، و نیز در گذشتن، زائل شدن، نابود شدن و مردن. معنای مرگ مقام برجسته‌تری را در میان مشتقات گوناگون ریشهٔ عربی این کلمه احراز می‌کند: عبرت گاهی به‌معنای در حال مرگ یا مرده می‌آید، گویی که شخص شاهراه زندگی را طی کرده و از پل این جهان گذشته است؛ دیگر از معانی آن نابود کردن و موجب مرگ شدن، و اثر مرگ در زندگان است. در فرهنگهای عربی نیز این کلمه با تفصیل هرچه تمامتر به‌معنای بیان و تفسیر

---

۱- W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon; Lane, Lexicon 1936c–39a of the Old Testament ترجمهٔ «ای. رابینسون»، پیراستهٔ «ف. بروان» و دیگران (اکسفورد ۱۹۵۲)، ۲۰-۷۱۶ واللباب تألیف G. Cardahi (بریتی، ۹۱–۱۸۸۷)، ج ۲، ۴۲ – ۲۴۰.

و تأویل وهمچنین به‌معنی تفکر و تحقیق و تعمق و رسوخ به‌کنه معنای چیزی، تعریف شده است[۱].

چون این کارها دلالت ضمنی بر معاینه ومقایسه دارد ، این معانی طبعاً به‌دنبال معانی اولی می‌آیند. بدینسان ما از واژهٔ مزبور این معانی را داریم : معاینه‌کردن یا سنجیدن، در بارهٔ کتابی اندیشیدن، آن را آهسته خواندن ، واجزاء آن‌را معاینه و مقایسه‌کردن . از آنجایی‌که واژهٔ «عبارت» که از همین ریشه مشتق شده‌پل یا وسیله‌ای است‌که شخص مقصودخودرا برای دیگری بیان‌می‌کند، این واژه به‌معنای هر اصطلاحی به‌کار می‌رودکه این عمل را انجام می‌دهد.

از این بررسی کوتاه می‌بینیم که این واژه ومشتقات آن تاچه اندازه‌متناقض و آبستن از معانی گوناگون است ، هم دلالت بروجود یك مانع دارد و هم بر رفع یا گذشتن از آن مانع ، هم به‌معنای نابودی ومرگ است و هم بـه‌معنای مدتی کـه اندیشهٔ مرگ موجب اعتلای روح می‌شود. هم دلالت برمعاینهٔ جهان‌آنی‌موجودات محسوس دارد وهم بررسوخ‌کردن به‌رمز جهان ماورای آن و رابطهٔ بین این دوجهان، و بالاخره هم به معنای برزخی است که ممکن است بین‌دوشخص وجود داشته‌باشد و هم‌به‌معنای امکان ارتباط میان آنان .

۲ ـ این تناقض‌که در معانی آشکار «عبرت » وجود دارد این واژه را بـرای نویسندگان ادبیات تمثیلی ، فلسفه ، تصوف و به‌ویژه تاریخ بسیار سـودمند ساخته است . ادبیات‌تمثیلی‌چون اصولا رمزی هستند وبیشتر به اشارات وکنایات‌نیازدارند تا شرح و تفصیل ، از اینرو از این واژه‌که می‌تواند معانی گوناگون را فشرده‌سازد وجامع اضداد باشد بهرهٔ فراوان بردند. «عبرت»معمولا برای استعارات‌وضرب‌المثلهای

---

۱ ـ ازهمین جاست‌که خوابگزاری را در عربی تعبیر رؤیا وخوابگزار را عابرمی‌نامند، رك : قرآن ، ۴۳ : ۱۲و تفسیر بیضاوی در انوار ، ج ۱ ، ۶۲ - ۴۶۱ مق ، ج ۱ ،۱۸۵ به‌بعد .

پرمعنی به‌کار می‌رفت ودلالت براین داشت‌که درپس پرده این تعبیرات‌پندی‌نهفته است که بایدآن را فهمید وکار بست[۱].

فلاسفهٔ اسلامی در نوشته های خود برای نوآموزان ، این واژه را که موارد استعمال متعارف بیشمار دارد و ضمناً برچیزهای خارج ازعرف هم دلالت می‌کند، دارای فایدهٔ ویژه‌ای‌یافتند. این‌واژه را به عنوان یك حربهٔ‌خطابی به کار می‌بردند تا فیلسوف‌آینده را به « مسلك » خودشان جلب‌کنند: یعنی او را به‌اندیشه دربارهٔ رویدادهای ظاهری جهان طبیعت و کردارهای بشر ، و همچنین به اندیشه در بارهٔ متشابهات قرآن وادارکنند واورا به‌آگاهی از اصول‌عقلی ماورای‌آنها‌رهنمون شوند[۲].

صوفیان نیز از این واژه به همین گونه استفاده می‌کردند . «عبرت» مانند اصطلاحات خاص‌دیگر آنها رفته‌رفته از معانی عرفی خود به‌افزار و وسیله‌ای‌برای سیرباطن‌تغییر شکل یافت.در واقع‌صوفیان «عبرت» را برای توصیف معانی‌روحانی همهٔ اصطلاحات‌دیگر صوفیانه به‌کارمی‌بردند، یعنی مرید را بیدارکردن‌وازمراحل دنیای صوری وعرفی‌به‌جهان‌ماوراء آن رهنمون‌شدن . به‌پندارصوفیان همهٔ‌نوشته‌ها

---

۱ ـ رجوع شودبه «مروج‌الذهب» مسعودی،ج ۲، ص ۲۵۱ - ۲۵۲، ۲۵۳ ،ابن‌الخطیب در «نفح» مقری ، ج ۴ ، ص ۱۴۸.

۲ ـ فارابی در «الملة‌الفاضله» ، واژهٔ «عبرت» را در مورد فایدهٔ سیاسی تاریخ به کار می‌برد . ابن‌سینا ضمن بحث در بارهٔ معنای «اسرار» (اشارات ، ص ۲۰۷ ، رجوع شود به ص ۲۰۴ - ۲۰۶) میان جویندهٔ «نادان» و «دانا» فرق می گذارد و می گوید‌که برای‌اولی، اسرار مایه تمسخر است و برای دومی مایهٔ عبرت . ابن‌طفیل در رمان فلسفی خود (رسالهٔ حی‌بن‌یقظان) «عبرت» را به‌فحوای قرآنی آن به‌کار می‌برد (و با اشاره به آیهٔ : ان‌فی‌ذلك لعبرةلاولی الابصار) می‌فهماندکه در داستان او نیز برای‌کسانی که دیدهٔ بینا دارند عبرتی نهفته است . دوست و شاگرد او ابن‌رشد می گویدکه به‌کار رفتن صیغهٔ امر این فعل درقرآن حکم صریحی است به حکیمان‌که در بارهٔ امور از راه اعتبار ( عبرت گرفتن ) به تحقیق بپردازند و در این مورد به‌آیهٔ : «فاعتبروایا اولی‌الابصار» استناد می کند .

و نصوص مهم از جمله قرآن و احادیث ،آیینهٔ عبرتند . صوفی مانند فقیه به‌معانی صوری وعرفی و عقلی بسنده نمی‌کند ، بلکه به‌ماورای آنها رخنه می‌کند . درغیر این صورت این نوشته‌ها ونصوص صرفاً تعبیراتی هستندکه ازحقیقتی که‌درپس‌پرده نهفته است جداشده‌اند. صوفیان‌ضمن اقتباس «عبرت» ، به‌عنوان یکی‌ازاصطلاحات خاص خود، به‌گسترش وکاوش معانی باریك‌این واژه در مورد جهان وصف ناپذیری پرداختندکه آن را در اندیشه و عمل خود جستجو می‌کردند ، و این واژه را بایك اصطلاح‌خاص‌دیگرخودیعنی«باطن»که درمقابل» «ظاهر»[1] به‌کارمی‌بردند ربط دادند.

امادر قرآن واحادیث نبوی، عبرت غالباً در مورد تاریخ‌به‌کار برده شده‌است. به‌آدمیزاد تأکید می‌شودکه‌گذشته را شواهد و اشارات و عبرتهایی بدانند تابتوانند از ظاهر اشیاء به‌باطن آنها پی‌ببرند.[2]

---

۱ ـ هنگامی‌که از منصور حلاج (متوفی به‌سال ۳۰۹/۹۲۲) دربارهٔ سماع‌صوفیانه پرسش شد پاسخ داد : «سماع درظاهر معصیت‌ودر باطن عبرت‌است . تنهاکسی‌که اشارت‌رامی‌فهمد شنیدن عبرت بر او رواست .» ( رجوع شود به «رساله‌ای در بارهٔ مآخذ اصطلاحات متصوفهٔ مسلمان» Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane تألیف ل . ماسینیون Massignon (چاپ پاریس ۱۹۲۲) شمارهٔ ۲ ، تحت عنوان «متون حلاج» صوفی‌ابوبکر شبلی(متوفی به سال۹۴۶/ ۳۳۴)میان عوام‌که خود را صرفاً به‌خواندن داستانها سرگرم می‌کنند و خواصی‌که فقط برای پندگرفتن به داستانها علاقه می‌ورزندفرق قائل می‌شود (رجوع شود به متن‌آن در «اعلان» سخاوی) ابن‌الخطیب نیز عبرت را به‌همین گونه به‌کار می‌برد و آن را بامترادفش «وعظ» مقایسه می‌کند ، می‌گوید : «وعظ یك وسیلهٔ ظاهری برای انصراف نفس‌ازلهوولعب به‌عالم غم‌و تشویش است. اما همینکه نفس‌به‌راه‌حقیقت افتاد ، آن‌وقت حجاب نهی‌و وعظ برداشته می‌شود و عالم اعتبار و محبت آشکار می‌گردد روضةالتعریف‌بالحب الشریف ، نقل از نفح مقری ، ج ۴ ، ص ۹۴ به‌بعد ، رجوع شود به: ۷۵ - ۷۴ ، ۸۴ ، ۸۵) .

۲ـ قرآن، سورهٔ ۲۴ آیهٔ ۴۴ وتفسیر بیضاوی در «انوار»، ج ۲، ص۲۷، همچنین‌رجوع شود به قرآن ، سورهٔ ۳ آیهٔ ۱۳ ، س ۴ ، آ ۴۲ ، س ۱۲ ، آ ۴۳ و ۱۱۱ ، س ۱۶ ، آ ۶۶ ، س ۲۳ ، آ ۲۱ ، س ۵۹ ، آ ۲ وس ۷۹ ، آ ۲۶ .

به مسلمانان توصیه می‌شد که به رویداد های گذشته اعم از شنیده و دیده، چون «نشانه‌هایی» بنگرند که وجدان آنها را بیدار می‌کند و به‌آنان توانایی بیشتر می‌بخشد تا برطبق احکام خداوند رفتارکنند: یعنی به‌ماوراءِ رشتهٔ ظاهراً بی‌معنی رویدادها رخنه‌کنند و نقش آفریدگار را در همه‌جا ببینند. عبرت هم به‌معنای نهی و هم امروارشاد برای کارهای آینده بود. مسلمانان را از پاره‌ای روشهای گذشته برحذر می‌داشت و به‌آنان تأکید می‌کرد که ازکردارهای نیک گذشته درس بیاموزند و آنها را سرمشق قرار دهند[1]. به‌کاربردن واژهٔ عبرت در موردتاریخ دراصل دلالت براین عمل داشت که غرض واحدی راکه شالودهٔ رویدادهای بیشمار بود بیابند، ماهیت دائم‌التغییر وفناپذیر آنها را درک کنند، و نتایج اینگونه اندیشه‌ها را در ادارهٔ امور جهانی به‌کار بندند.

بذراین عقیده دربارهٔ استفاده از تاریخ را می‌توان در طرز برخورد تازیان پیش از اسلام با تاریخ، یعنی در ادبیات «ایام‌الحرب» تشخیص داد[2]. ظهور اسلام، ابعاد تازه‌ای به‌معنای تاریخ افزود، زیرا جنبهٔ اخلاقی آن را ژرفترساخت‌وجنبهٔ مذهبی آن را تأکیدکرد. تمام حیطهٔ تاریخ جهان را از آغاز آفرینش تا ظهور اسلام به مؤمنان عرضه داشت، و روز رستاخیز را پایان آیندهٔ جهان پیشگویی کرد. در نتیجه برای هرمسلمان درک تاریخ و درس عبرت حقیقی گرفتن از آن یک مشق روحانی، فرمانبرداری از خداوند و تدارک برای روز داوری در آخرت بود. حداعلای انضمام این‌دومعنای‌متضاد عبرت درمورد تاریخ دراین‌حدیث منسوب به پیغمبر اسلام‌نمایان است‌که می گوید: از جهان عبرت بگیرید و از آن(فقط)

---

۱ ـ هنگامی که از پیامبر اسلام در بارهٔ صحف موسی پرسش شد پاسخ داد: «همه عبرت بودند» رك: مروج‌الذهب مسعودی، ج ۱، ص ۹۵.

۲ ـ رجوع‌شود به‌و. کسکل»، «ایام‌العرب» درمطالعات مربوط به‌حماسهٔ‌عربستان‌باستان، مجلهٔ Islamica، ۱۹۳۰، ص ۱۲ به‌بعد.

عبور نکنید[۱] . این طرز برخورد با تاریخ که از قرآن واحادیث در ذهن مسلمانان نقش بسته بود براستی انگیزهٔ روحانی دلبستگی استوار نسلهای صدراسلام به گذشته شد.

برجستگی واژهٔ عبرت در قرآن و احادیث مورد استفادهٔ مورخان سنتی و مذهبی مسلمان قرارگرفت ، یعنی مورخانی که لازم می‌دانستند از حرفهٔ خود در برابر حملات حکمای الهی دفاع کنند ، زیرا حکمای الهی استدلال می کردند که تاریخ مانند داستان ، سرگرمیهایی است که ممکن است آن را جائز شمرد ، ولی نباید اجازه داد که توجه مؤمنان را از تکالیف شرعی واخلاقی وعملی آنها منحرف کند[۲]. مورخان سنتی ومذهبی در پاسخ ، از قرآن شواهد بیشمار می آوردند که در آنها استفادهٔ جدی از تاریخ تأکید شده بود . واژهٔ عبرت که معنای آن در این مورد درقرآن و احادیث تصریح گردیده همواره یاشاهد آورده می‌شود یا به‌طورجداگانه با اشارهٔ صریح به معنای قرآنی آن به‌کار می‌رود و یا تعابیر مترادف آن مانند درس ، وعظ ، پند ، یادآوری و مثال ، به‌طورضمنی فهمانده می‌شود . چون قصد صریح این مورخان آن بود که از تاریخ با استناد به قرآن واحادیث دفاع کنند، درصدد بر نمی آمدند که این کلمه را فراتر ازمعنای عرفی آن بسط و وسعت دهند بلکه آن را برای استفاده به عنوان حربه‌ای برضد حکمای الهی که از تاریخ خرده می گرفتند نگاه‌می‌داشتند، درنتیجه ما می بینیم که این مورخان غالباً واژهٔ عبرت را در دیباچه های کوتاه خود به کار می برند بی آنکه واقعاً بکوشند تا معنای آن را بکاوند یا این معنی را با اطلاعات تاریخی که گردآوری می کردند تطبیق دهند.

---

۱ ـ « عبروا الدنیا ولاتعبروها » ، رجوع شود به « رسائل » اخوان الصفا ، ج ۱ ، ص ۱۱۷-۱۱۸ .

۲ـ غزالی دراحیاءالعلوم ، ج ۱ ، ص ۵۸ ـ ۶۰.

این نکته در مورد مورخان سنتی و مذهبی صدق می کند که اکثرشان پیش از قرون سیزده و چهارده / هفتم و هشتم یا در ظرف این قرن تاریخ می نوشتند (یعنی در دورانی که این کلمه در ادبیات تاریخی از هر زبان دیگری رایج تر شده بود)[۱] و همچنین در مورد نویسندگان آثاری در بارهٔ تاریخ نگاری که در این دوره نوشته شده است[۲].

بر خلاف مورخانی که از حکمت الهی الهام می گرفتند، آنان که تحت نفوذ فلسفهٔ سیاسی یونانی و اسلامی و ادبیات تمثیلی ایران واقع شدند، ابعاد تازه‌ای بر معنای نظری و عملی واژهٔ عبرت افزودند. این مورخان مفهوم عبرت را به تجربه ربط می‌دادند و تأکید می کردند که مطالعهٔ تاریخ باید منجر به احیای آن و درس آموختن از آن گردد. تاریخ را صرفاً به این قصد می نوشتند که دامنهٔ تجربهٔ خوانندگان خود به‌ویژه تجربهٔ سیاسی آنان را گسترش دهند و احتیاطی را که برای اقدامات سیاسی آینده لازم بود به ایشان بیاموزند[۳]. استدلالشان این بود که تاریخ تا حدودی تکرار می‌شود و علتهای هر اقدام و دلایل روشهایی که شالودهٔ آن اقدام را تشکیل می‌دهند همواره ثابت هستند و یا از یك عصر با عصر دیگر یا از یك قوم با قوم دیگر فرق مهمی نمی کنند. درهمین زمینه بود که این مورخان واژهٔ عبرت را به‌کار می بردند[۴]. آنها می کوشیدند تا یکی از مفاهیم ژرفتر این واژه را

۱- رجوع شود به «اعلان» سخاوی، ص ۱۶ - ۱۷، ۱۹ - ۲۳ و ۲۸ - ۳۰.

۲- رجوع شود به «فوات». صفدی، ص ۵، «مختصر» کافیجی، ص ۴۷۴، ۴۷۷، ۴۸۰، ۴۹۴ «اعلان» سخاوی، صفحات بعد این کتاب.

۳- «اعلان» سخاوی، ص ۲۷ - ۲۸، ۳۹، ۴۵، (۱۴: ۴۵ درمورد مردیه یعنی مسبب مرگ، ردیئه را بخوانید مطابق دستنویس برلن) ابن‌الخطیب در «لمحه» ص ۱۰: ۱۴- ۱۵ «احاطه»، ج ۱، ص ۸۲.

۴- رجوع شود به «اعلان» سخاوی، مخصوصاً عبارت: «السیاسات الفاضله» (ص ۲۲).

شاخ و برگ دهند ودرآثار خود به‌کار برند: یعنی به‌ماورای جزئیات متغیررسوخ کردن، و از ماهیت و علل رویدادهای تاریخی آگاهی یافتن[1].

۳ ـ تنها وقتی‌که مجموع معانی واژهٔ عبرت و تاریخچهٔ این واژه و موارد استعمال‌گوناگون آن درنظرگرفته شود، علت انتخاب این واژه در عنوان کتاب ابن‌خلدون درك می‌گردد و محتوی و منظور کتاب روشن می‌شود. ابن‌خلدون با دادن نام «کتاب عبرتها» به‌این اثر خود، عمداً واژه‌ای را انتخاب کرد که دارای معانی‌گوناگون باشد تا مضمون کتاب وجنبه های چند گانهٔ روشی راکه به کار برده بود توصیف‌کند. اولا اوقصد داشت تمامی تاریخ جهان را در کتابش بگنجاند، و در رویدادهای‌گذشته سیر کند و مطلب را از آغاز معلوم‌آنها شروع‌و به زمان خود ختم‌کند. به‌ویژه اوقصد داشت تاریخ‌راکه شخصاً درك‌کرده بود روایت‌کند: یعنی انحطاط جهان اسلامی به‌طور اعم وانحطاط‌کشورهای اسلامی مغرب به‌طور اخص. از طرفی اگر منظور او تنها همین بود، درآن صورت کلمهٔ «تاریخ» برای عنوان کتاب مناسبتر می‌بود.

لیکن هدف اصلی ابن‌خلدون صرفاً روایت تاریخ نبود، بلکه می‌خواست از حدتاریخ نیز فراتررود. برآن بودکه از تاریخ درس عبرت آموزدنه‌آنکه‌صرفاً آن را مرورکند. به‌این‌بسنده نمی‌کردکه خوانندگان خود را با استفاده از شیوه های خطابی زبان[2]، اندرزدهد، بلکه همچنین قصد داشت که تاریخ را از راه قیاس، تفاهم‌نظری وتحلیل ماهیت وعلل رویدادهای‌تاریخی، تفسیر کند ورموزآن‌راآشکار

---

۱ ـ در مورد سهمی که این مورخان در تاریخ نویسی اسلامی اداکردند رجوع شود به صفحات بعد این‌کتاب.

۲ـ رجوع شود به مق، ج۱ ص ۶۶. «وعظ» و «انذار» ارتباط با سبکی خطابی دارند که نویسندگان پیش‌از ابن‌خلدون بکارمی‌بردند و او این سبك را انتقاد و رد می‌کرد. مق، ج ۱، ص ۶۵: ۱۷.

سازد[۱]. با این طرز برخورد با تاریخ، رویدادهای ظاهری دیگر هدف اصلی و پایان پژوهشهای او نبود. اینها صرفاً «موادی» فراهم می‌کردند تا قوانین کلی که در پشت این رویدادها نهفته بود از آن به‌دست آید[۲]. این قوانین نیز به‌نوبهٔ خود رویدادها را با نشان دادن طبیعت و علل آنها تشریح می‌کرد[۳]. عبرت پلی بود که ذهن ابن‌خلدون به واسطهٔ آن از رویدادهای تاریخی عبور می‌کرد و به طبیعت و علل آنها می‌رسید و دوباره به‌رویدادها بازمی گشت. از اینرو واژهٔ عبرت که ابن‌خلدون به کار برده با «نظر»[۴] و «فهم»[۵] و همچنین با تشریح رویدادهای تاریخی از راه فهمی که‌قبلا به وسیلهٔ تعقل حاصل شده است مترادف می‌گردد[۶].

مقام برجستهٔ عبرت در عنوان و متن‌کتاب دلالت بر همین معنی دارد: یعنی گذشتن از ظواهر تاریخ به طبیعت باطنی آن. ابن‌خلدون صریحاً این‌کوشش را با تحقیق علمی یا فلسفی یکی می‌داند و آن را جزئی از حکمت می‌نامد[۷]. از اینرو عبرت نه‌تنها رشتهٔ پیوندی میان تاریخ و حکمت است، بلکه همچنین طریقه‌ای است‌که به‌وسیلهٔ آن تاریخ به این قصد مورد تعمق قرار می‌گیرد که طبیعت آن درک شود و دانشی‌که از این راه به‌دست می‌آید درعمل مورد استفاده قرارگیرد.

۱- مق، ج ۱، ص ۶۵: ۱۲، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ج ۲، ص ۷۶، ۱۰۸ ۲۰۳ و ۲۳۹.

۲- رك: مق، ج ۱، ص ۳۳۳ و ۳۳۹.

۳- مق، ج ۱، ص ۱۵۹، ۱۶۳ - ۱۶۴، ۲۳۱، ۳۳۲، ج ۲، ص ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۷.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۲۷، «رسائل» اخوان‌الصفا، ج ۱، ص ۲۵۴ «دلائل» جاحظ، ص ۲ و ۳.

۵- مق، ج ۱، ۳۱۳، ۳۴۴، ۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۳۸.

۶- مق، ج ۲، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱ وذیل فصول ۳ و ۵ این کتاب.

۷- مق، ج ۱، ۲: ۱۸-۱۹، ۷: ۹-۱۰.

ابن‌خلدون ضمن کوشش خود در راه مطالعهٔ تاریخ برای یك منظور فلسفی، با مسئلهٔ بیان عقاید خود دربارهٔ مباحث مهم فلسفی روبرو شد. در نتیجه عبرت نه‌تنها پلی میان جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ بلکه‌همچنین پلی بود میان عقاید مقبول‌العامه دربارهٔ موجودات لاهوتی وناسوتی و ماهیت واقعی آنها. لازم است در ابتدای‌امر این نکته را درك کرد که ابن‌خلدون با برگزیدن این راه برای خود یعنی باتجاوز کردن از حدود مقبول‌العامهٔ رشتهٔ خود، با اقدام به‌فراتر رفتن از حیطهٔ معلومات عادی در بارهٔ رویدادهای ظاهری، و با بیان‌کردن عقاید خود راجع به مباحث‌مهم دینی و فلسفی، باچه مشکلات شگفتی روبرو شد. از دیدگاه مذهبی، اجتماعی و شخصی، راه‌خطرناکی را برگزیده بودکه احتمال داشت یا به‌رستگاری منتهی شود یا به‌لعنت ابدی. فیلسوفان مانند خوابگزاران یا فالگیران ممکن است به‌بهشت بروند، اما معمولاً پایان‌کارشان دردوزخ است. دانشی‌که جستجو می‌کنندممکن است برای خودشان واجتماع سودمند باشد. اما در عین‌حال ممکن است برای‌هر دومهلك باشد. به‌همین دلیل است‌که ابن‌خلدون مسئولیت اخلاقی خطیری به‌عنوان یك متفکر و یك نویسنده احساس‌می‌کرد. نادرست است اگرچنین پنداشته‌شودکه سبك بسیار دشوار و پیچیده و آزمایشی‌که او اختیارکرد در وهلهٔ اول به این‌قصد بودکه خواننده راگمراه‌کند و خود را از آزار اجتماع در امان دارد یا تظاهر به دینداری کند. تفکر، ماجرای خطیری است و توجه او در وهلهٔ اول معطوف به این بودکه چگونه فکرخودرا نظارت و رهبری‌کند و ازخطراتی‌که همهٔ‌اندیشه‌ها در معرض آن قرار می‌گیرند پرهیز جوید: چگونه تحقیقات فلسفی را دنبال کند و در عین‌حال از طردشدگی اجتماعی در امان ماند، چگونه معنای واقعی وحی‌را تأویل‌کند ودرعین‌حال به اعتبارمعنای لفظی آن‌صدمه‌ای نزند، چگونه رشته‌های نوین دانش را بکاود و درعین حال دانشهای موجود را حفظ کند، چگونه نتایج

پژوهشهای خودرا بیان کند بی آنکه نظام اجتماعی را به مخاطره افکند، وچگونه با دیگران مقصود خود را در میان نهد بی آنکه آنها را به استنتاجات خطایای نابخردانه سوق دهد. اینها مسائلی بودکه ابن خلدون با آنهاکشمکش می کرد و برای حل همین مسائل بودکه او آن سبك عجیب را برای خود برگزید[۱].

ابن خلدون چنین می پنداشت که کوشش برای مطالعهٔ تاریخ به این شیوه، تازگی داشت و از ابتکارات خود او بود[۲]. ولی این پندار او در موردکلیات علم وفلسفه که او اصول و طریقهٔ تحقیق آن را در مطالعهٔ تاریخ بکار می برد، صدق نمی کرد. فلسفه از یونانیان به مسلمانان رسیده بود و آخرین نمایندهٔ بزرگ آن در جهان اسلامی پیش از ابن خلدون، ابن رشد بود. این فلسفه که تنها فلسفه‌ای بودکه سزاوار این نام بود ازدوران ابن رشد به‌بعد به‌ویژه در اسلام باختری روبه انحطاط نهاده بود، «مگر مقدار ناچیزی که میان معدودی اشخاص وتحت رقبهٔ (سانسور) پیشوایان سنت، یافت می‌شد[۳]». ازاینرو مسئلهٔ تحقیق فلسفی دربارهٔ تاریخ دروهلهٔ اول مستلزم احیای فلسفه‌ای بود که روبه نیستی می‌رفت. ولی ابن خلدون مانند دانش‌پژوهان دیگر فلسفه در جامعهٔ اسلامی می‌بایستی زیر نظرسانسور سنت‌دینی کار کند، می‌بایستی زندگی یك پژوهنده را در جامعه‌ای به سر ببرد که با فلسفه

---

۱ ـ ابن خلدون همیشه‌درحل‌مسائل کامیاب نمی‌شد. درنتیجه سبك او با مقایسه بااستادان دیگر درفن نگارش مباحث ظاهری و باطنی مانند فارابی وابن رشد در پاره‌ای مواقع ثابت واستوارنیست. علت این امر و همچنین موضوع بحث او، طبقات مختلف خوانندگانی بود که اومی‌خواست به خود جلب کند.

۲ ـ رجوع شود به صفحات بعد این کتاب.

۳ ـ مق، ج ۳، ص ۹۲.

ناسازگاری ودشمنی داشت.[1]

در نتیجه هر گونه کوشش واقعی برای مطالعات فلسفی در جامعهٔ اسلامی می‌بایستی با این سه پرسش جداگانه ودرعین حال به‌هم پیوسته، مواجه شود و به آنها پاسخ گوید: (۱) فلسفه چیست؟ (۲) رابطهٔ میان فلسفه وشریعت ازچه قرار است؟ (۳) چگونه یك فیلسوف در جامعه‌ای که برشالودهٔ چنین شریعتی بناشده است بایدبه تحقیق بپردازد و نتایج آن را ابلاغ کند؟ توجه بسیار جامع و مبسوط ابن‌خلدون به این مسائل در باب ششم از کتاب اول عبر[2] در بحث او راجع به‌علوم، شرح «تاریخی» بیطرفانه‌ای در بارهٔ علوم است. اکنون ما توجه خود را به این بحث معطوف می‌داریم تا روش فلسفی ابن‌خلدون را به‌نحوی که در پاسخهای او به این پرسشهای اساسی در بارهٔ فلسفهٔ اسلامی بیان شده است روشن‌کنیم.

## ۲

## فلسفه وشریعت

۱ - مهمترین فرقی که ابن‌خلدون درمطالعهٔ خود در بارهٔ علوم «موجود در

---

۱ - کد، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۶۶ - ۳۶۷، رجوع شود به «افلاطون» فارابی، ص۲۲-۲۳، مقری درنفح، ج ۲، ص۱۲۵، رجوع شود به: ل. گوتیه در: «فرضیهٔ ابن‌رشد در بارهٔ مذهب و فلسفه» (چاپ پاریس، ۱۹۰۹) ص ۱۶۲ ۱۶۶» ابن‌طفیل «زندگی وآثاراو (پاریس، ۱۹۰۹) ص ۵۹»، مقالهٔ «اسکولاستیك اسلامی واسکولاستیك مسیحی»در«بررسی تاریخ فلسفه» (Revue d' Histoire de la Philosophie) ج ۲ (سال ۱۹۲۸) ص۲۳۴ - ۲۳۵، ۲۴۹ - ۲۵۲. ل. اشتراوس، «فلسفه و قانون» (برلن، ۱۹۳۵) ص ۶۸به‌بعد. «خفقان و فن‌نوشتن» (گلنکو. ایلی‌نوی، ۱۵۹۲) ۱۰ - ۹، ۱۹ - ۱۸.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۶۳ به‌بعد، ج ۳، ص ۱، به‌بعد.

تمدن (اسلامی) دراین‌عصر»[1] (یعنی عصر خود او) قائل شده فرق میان علوم طبیعی وعلوم نقلی‌است. علوم‌طبیعی، علوم فلسفی نیز نامیده‌شده وچنین تعریف گردیده‌اند: «علومی‌که انسان می‌تواند باطبیعت اندیشهٔ خود فهم‌کند، و از راه ادراك بشری به مضمون مسائل ، استدلالات وشیوهٔ تعلیم آنها پی ببرد تاجایی‌که اندیشه وپژوهشش، او را به بازشناختن درست از نادرست در آنها ، رهنمون شود»[2] . برعکس ، علوم نقلی‌که ابن‌خلدون آنها را علوم «وضعی» نیز می‌نامد «همه‌مبتنی براخبار از واضع شرعی (خداوند از طریق پیغمبر) هستند . عقل درآنها سهمی ندارد ، جز اینکه اصول مسائل را با فروع (منطبق سازد)»[3] . یعنی اصولی را که در قرآن و احادیث آمده است به موارد خاصی شمول دهد. پس علوم وضعی (و از این پس ما آنها را به‌همین‌نام خواهیم خواند) در وهلهٔ نخست علوم شرعی‌یا علومی‌هستندکه برشالودهٔ احکام وحی‌شدهٔ الهی استوارند. ازاینرو فرق اصلی میان‌علوم فلسفی وعلوم وضعی، مأخذ اصلی آنهاست‌که در اولی عقل بشر و در دومی شریعت پیغمبری است .گروه

---

۱ – مق ، ج ۲ ، ۱ : ۳۸۵ . این قید مهم است ، زیرا دامنهٔ «مطلب» مورد تفکر او و داوریهای مساعد یا نامساعد او را در بارهٔ پاره‌ای علوم ، محدود می‌کند. بدینسان ، درعین اینکه (به‌نظر او) هرعلمی در جای خود معتبر و درخور ستایش است ، علومی‌که در برخی ادوار وجود داشتند بی‌پایه و درخور نکوهش‌هستند. این داوریهاطبعاً می‌بایستی مبتنی براین اصل‌باشندکه علم واقعی‌چیست و علوم ازنظراجتماعی واقعاً چه‌نقشی‌ایفاء می‌کنند. بنابراین، قصد ما درك ملاحظات نظری وعملی است‌که ابن‌خلدون مطالعهٔ علوم را به‌نحوی‌که در زمان او وجود داشتند برپایهٔ آنها قرار داده است . بحث ابن‌خلدون دربارهٔ علوم نشان می‌دهد که «دو. اسلان»حق‌داشته است‌که درترجمهٔ خودکلمهٔ «اسلامی» را میان پرانتز برعنوان‌فصل افزوده است (مق ، ج ۲ ، ص ۴۵۰) .

۲ – مق ، ج ۲ ، ص ۹–۳ : ۳۸۵ .

۳ – مق ، ج ۲ ، ص ۳۸۵ : ۱۲–۱۰ . در مق ، ج ۲ ، ۳۸۵:۱۰ ، کلمهٔ وضع مطابق دستنویسهای DوC مق، کع، تم باید «وضعی» خوانده شود(رجوع‌شود به‌مقدمهٔ چاپ‌دو. اسلان ج ۲ ، ۴۵۱ ، یادداشت یك) .

نخست مربوط به‌چیزهایی‌است که باعقل‌می‌توان به‌آنها پی‌برد، تاحدود و به‌طریقی که عقل بر آنها آگاهی دارد، وگروه دوم مربوط به تعالیم یا احکام شارع است تا حدود و به طریقی که اوتعلیم یا تکلیف کرده است.

این دو گروه ازعلوم از حیث دیگر نیز با هم فرق دارند و آن وحدت و کثرت آنهاست. چون‌علوم وضعی‌مربوط به‌اعمال وتکالیف هستند وچون این‌اعمال باید براساس قرآن وحدیث قرارگیرند، علم وضعی باید متکثر باشد[1]. این علوم‌را می‌توان برحسب‌مآخذاحکام، انواع‌راویانی‌که‌آنها را نقل‌کرده‌اند وطرق‌ربط دادن فروع مسائل به اصول[2]، تقسیم‌بندی‌کرد. یك‌طرز دیگر تقسیم‌بندی‌آنها می‌تواند براساس اعمالی قرارگیرد‌که نشروپرورش آنها هدف این علوم بوده است، زیرا در میان این‌گروه، علومی هستندکه اصول آنها به‌همان اندازه متفاوت است‌که تعیین روایات قراء، سیرت راویان احادیث، وصفات خداوند. اگر ما علوم مربوط به زبان را نیز بر آنهابیفزاییم‌درآن صورت تعدد علوم مزبور ازاین‌هم‌بیشترمی‌شود[3]. ولی علوم فلسفی را نمی‌توان براساس رویدادهایی که نظراً اتفاقی هستند مانند ظهور یك پیغمبر یا رواج یك زبان بخصوص، تقسیم‌بندی کرد. تقسیم آنها به ریاضیات، منطق، فیزیك والهیات[4] هرچند امری ضروری است ولی همه درحدود مبانی واصول‌واحد ومخصوصاً طریقهٔ واحدی صورت می گیرد وآن طریقهٔ‌استدلال آنهاست.

---

۱ - مق، ج ۲، ص ۱ : ۳۸۶.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۸۶.

۳ - مق، ج ۲، ص ۳۸۶ - ۳۸۷ ، ج ۳، ص ۲۷۸ به‌بعد.

۴ - مق، ج ۳، ص ۸۷ به‌بعد.

نکته‌ای که باکثرت علوم وضعی در یك جامعه یاملت[1] ارتباط نزدیك داردا ینست که گروههای گوناگونی از علوم وضعی در جوامع مختلف وجود دارد.

«همهٔ این علوم منقول منحصراً از آن اسلام ومسلمانان است، هرچند به‌طور کلی در میان هرملتی علوم متشابهی وجود داردکه از حیث اینکه همهٔ علوم شرعی‌است و از سوی خداوند به شارعی که آنها را ابلاغ می کند نازل شده، در جنس بعید با این علوم منقول وجه‌مشترك دارد. ولی از حیث خصوصیات (علوم وضعی‌اسلامی) با ملتهای دیگر آشکارا تفاوت دارد، زیرا آنها را نسخ کرده است. شریعت (اسلام) خواندن کتابهای آسمانی بجز قرآن را منع کرده است. پیغمبر می گوید «اهل کتاب رانه تصدیق کنید ونه تکذیب. بگویید: مابه آنچه برما وشما نازل شده ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است...»[2]

---

۱ - برای معانی گوناگون ملت در اسلام رجوع شود به «امت‌ومترادفات آن: عقیده به «قومیت اجتماعی» در اسلام، تألیف ل. ماسینیون.

L. Massignon ' L'Umma et ses synonymes : notion de « Communauté sociale» en Islam.

۲ - مق، ج ۲، ص ۳۸۷ رجوع شود به مق، ج ۳، ص ۲۴۳ سط ۱۳ - ۹. برای سایر متونی که ابن‌خلدون اصطلاح قوانین یا «شرایع» را به‌صیغهٔ جمع به‌کار می‌برد رجوع شود مثلا به مق، ج ۱، ص ۳۶۴: سطر ۹، ج ۳، ص ۹۰ سطر ۱۷ - ۱۸ مسئلهٔ تکثر قوانین یا شرایع و علوم وضعی که درمیان اقوام مختلف برشالودهٔ آن بنیاد گذاری‌شده است، یك مبحث دائمی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی است، رجوع شود به رسائل اخوان‌الصفا، ج ۴، ص ۲۲، ۲۵؛ فارابی در «تحصیل» ص ۳۵، «احصاء»، ص ۴۵ سطر ۳، ص ۱۰۷ سطر ۹ ببعد ابن‌سینا در «اقسام»، ص ۱۰۸، سطر ۹، ابن‌رشد در «تهافت»، ص ۵۸۲ - ۵۸۱. فلسفهٔ عملی از گروههای گوناگون علوم عملی ویژهٔ هرقوم ازاین حیث متمایز می گردید که‌دربارهٔ اصول قوانین و اعمال در بین تمام ملتها بحث و تعیین می کرد که اصول کلی به چه طریق در ملتها و موردهای بخصوص قابل اطلاق است و تصمیم قطعی در مورد اعمال بخصوص را به قوهٔ تشخیص و بصیرت واگذار می کرد (فارابی دراحصاء ص ۱۰۴، سطر ۱۰ تا ۱۵) رجوع شود به «افلاطون فارابی» تألیف ل. اشتراوس L. Strauss در Louis Ginsberg jubilee Volume، نیویورك، ۱۹۴۵، ۷۴ - ۳۷۳.

بدینسان هرملتی علوم شرعی [یاحقوقی] خاص خود دارد، همچنانکه زبانی خاص خود دارد. علوم وضعی هرملتی منحصر به آن ملت است و برشالودهٔ سیرت و احتیاجات آن استوار شده است[۱].

از آنجایی که هدف اصلی علوم وضعی، عمل است، می‌توانیم چنین انتظار داشته باشیم که هرملتی همان‌طور که به‌زبانی متفاوت سخن می‌گوید به‌طرزی متفاوت نیز عمل می‌کند. وجه‌مشترك علوم وضعی همهٔ ملتها همانند وجه‌مشترك تمام زبانهاست، بدین معنی که همهٔ زبانها به افراد یك ملت یاری می کنند تا مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند. علوم فلسفی از این حیث درست در نقطهٔ مقابل قرار دارد. این علوم برای انسان طبیعی است و از این‌رو اختصاص به‌ملت معینی ندارد، بلکه افراد همهٔ ملتها می‌توانند به مطالعهٔ آنها بپردازند و در درك اصول و مسائل آنها با هم برابرند[۲].

۲ ـ ابن‌خلدون علوم فلسفی را به‌چهار بخش تقسیم می کند: منطق، ریاضیات، طبیعیات (فیزیك) و الهیات. او به‌پیروی از سنت دیرینهٔ فلسفهٔ اسلامی، منطق و ریاضیات را از علوم فلسفی مطلق مستثنی می کند و آنها را درشمار علوم مقدماتی درمی‌آورد[۳]. بدینسان طبیعیات و الهیات در مرکز پژوهشهای فلسفی قرار می‌گیرند و فلسفه

۱ ـ طبیعت آدمیان متفاوت، آداب ایشان متباین و خواستهایشان گوناگون است. بیماریهای گوناگون برحسب زمان، مکان، طبیعت، خلق وعادت بر نفسهای گوناگون عارض می‌شوند. چون قانونگذاران، پزشکان و اخترشناسان نفس هستند، تجویزها و قانونهایشان برحسب اینکه برای هرجماعت و هر گروه از اقوام و ملتها چه چیزی مناسب است فرق می کند... زیرا قصد آنان اینست که تندرستی موجود را حفظ کنند و تندرستی از دست‌رفته را باز گردانند. «رسائل اخوان‌الصفا» ج ۴، ص ۲۲–۲۳، رك: احصاء فارابی، ص ۱۰۴ - ۱۰۵

۲ ـ مق ج ۳ ص ۸۷: ۱ – ۲.

۳ ـ مق ج ۳ ص ۹۴ – ۹۵ و ۱۰۸ به بعد رجوع شود به «ابن رشد» تألیف ل. گوتیه (چاپ پاریس، ۱۹۴۸) ص ۴۹ – ۵۰ و ۶۶ – ۶۷.

به‌صورت علمی برای تحقیق در بارهٔ موجودات طبیعی والهی درمی‌آید.

این تحقیق، در اصل، نظری است، هدف آن کسب دانش نظری است دربارهٔ موجودات به‌صورتی که وجود دارند. این «دانشی است که متضمن عمل نیست»[1] و برای اعمال روزانه ازضروریات به‌شمار نمی‌ورد. هدفش، درصورت حصول، مشابهت یا تاحدودی مطابقت است میان صورخیالی و امور موضوع تحقیق و علل آنها:

«(وآن) فکراست که دربارهٔ امورماوراءِ حسی که موضوع تحقیق است، علم گمان‌به وجودمی‌آورد. این عقل نظری‌است و عبارت است از تصورات و تصدیقاتی که به‌طرزی خاص و طبق شرایطی خاص تحت نظم در می‌آید تا دانش بیشتری از همان‌جنس تصور و تصدیق (اول) به دست‌دهد. سپس(این دانش‌تازه) با دانش‌های دیگری تحت نظم درمی‌آید تا بازدانشهای بیشتری عاید سازد و هدف‌غائی (عقل نظری) اینست‌که ما وجود را آن‌طورکه هست از راه فرقهای عام وخاص(جنس و فصل) و علل‌دور و نزدیك آن به تصور درآوریم. از این راه حقیقت عقل کامل می‌شود[2] و عقل محض و نفس دراکه می‌شود و این معنی حقیقت انسانی است»[3].

---

۱ ــ مق، ج ۲، ص ۳۶۵ سطر ۶.

۲ ــ مق، ج ۲، ص ۳۶۵ سطر ۱۱. به‌جای «بالفکر» بخوانید «الفکر».

۳ ــ مق، ج ۲، ص ۳۶۵. رسیدن عقل‌نظری از قوه به فعل در مق، ج ۲، ص ۳۶۲ چنین توصیف شده است: «نفس‌ناطقهٔ آدمی در اوبالقوه وجود دارد و رسیدن آن از قوه به فعل، نخست از راه کسب فراوان معلومات و ادراکات حاصله از محسوسات و سپس از راه دانشی صورت می‌پذیردکه به وسیلهٔ قوهٔ نظری کسب می گردد، تا اینکه ادراك بالفعل‌وعقل محض می‌شود و بدینسان ذاتی روحانی می گردد و وجودش به‌کمال می‌رسد.» رجوع شود به مق، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۶ و ۱۸۶ ـ ۱۸۹، ۱۹۲ به‌بعد و مق، ج ۲، ص۳۶۸ وهمچنین تناقض عمدی این متون در مق، ج ۲، ص ۳۷۰ - ۳۷۲که ابن‌خلدون به «حکمای‌الهی» می‌تازد و نماز و روزه رابه جای فلسفه توصیه می کند! ولی اهمیت واقعی تعریف ابن‌خلدون از عقل نظری‌هنگامی روشن‌می‌شودکه این تعریف باتعریفات‌متشابه فلاسفهٔ پیشین‌اسلامی ←

فلسفه دراصل، یك تجسس است، دلالت ضمنی برجهل نخستین دارد، احتمال کسب دانش را مسلم می‌گیرد، و از نادانی به دانایی سیر می کند. فلسفه به صورتی که درهرزمان و مکان وجود دارد، شاید کامل نباشد و پاسخهایش هم قطعی نباشد. این نکته به ویژه در مورد مسائل دشوارتر الهیات و علم ذوات روحانی صدق می‌کند که عقل را به آن راهی نیست و چه بساکه باید باقرب احتمال یعنی ظن بسنده‌کند[1]. این نه از قدرعقل می کاهد و نه‌امکان نیل به‌هدف غایی آن راکه‌معرفت صحیح ومستدل به حقیقت وجود اشیاء است، نفی‌می‌کند، زیرا «عقل معیاری‌صحیح است و احکام‌آن (وقتی مبتنی‌بر براهین استوار باشد) متقن است ودروغ را به‌آن راه‌نیست»[2]. این فقط حدود واقعی عقل را نشان می‌دهد و در را برای احتمال چیزهایی‌که فهم آن بیرون ازعقل است بازمی‌گذارد[3]. اما شرع به مؤمنان در بارهٔ ذوات طبیعی و روحانی، به‌ویژه در بارهٔ صفات خداوند، آفرینش جهان، وآخرت

---

← که از آنهااقتباس شده مقایسه گردد. استنباط ابن‌خلدون ازماهیت عقل‌نظری، هنگامی‌که در این زمینه مطالعه شود، همان مشرب ارسطویی مطلق فارابی (جمع، ص ۲۰ - ۲۱، مدینه، ص ۶۲ - ۶۵) و ابن رشد (تلخیص کتاب النفس، ص ۷۲، ۷۸ و ۹۵، تفسیر مابعدالطبیعه، ص۱۰) درمقابل نظرات بالنسبه «نوافلاطونی»ترابن‌سینا است (رجوع‌شودبه اشارات، ص ۲۰۲، السعادة ـ رسالهٔ ۱۳ ازمجموعهٔ رسائل شیخ ـ و«افکار مذهبی ابن‌سینا» تألیف ل. گارده L.Gardet در «مطالعات فلسفهٔ قرون وسطی» جزء ۴۱، چاپ پاریس، ۱۹۵۱ ص ۱۷۵ - ببعد) و مضنون صغیرغزالی، ص ۹۰ - ۹۱ رجوع شود به«افکار غزالی» تألیف A.J.Wensinck چاپ پاریس۱۹۴۰ ص ۶۰ ببعد) ابن‌رشد ابن‌سینا و غزالی را متهم می‌کند به اینکه در پاره‌ای موارد قوهٔ تخیل را جایگزین قوهٔ تفکر نموده‌اند (تهافت، ص ۵۴۶) برای خرده‌گیری ابن‌خلدون از سنت نو افلاطونی در فلسفهٔ اسلامی رجوع شود به صفحات بعد این کتاب.

۱ ـ مق، ج ۳، ص ۲۱۵: ۱۳ـ۱۲.

۲ ـ مق، ج ۳، ص ۳۰: ۱۵،۱۱ـ۲۱۰.

۳ ـ مق، ج ۳، ص۳۱، ۲۱۳، ۲۱۶ و ۲۱۸ مقایسه شود با تهافت، ص ۱۹۳و۴۹۲.

عقاید قطعی و صریحی می‌دهد و تعیین می کند که چه کارهایی واجب، مستحب، مباح، مکروه یا حرام است. پاداش یا کیفر آنها را نیز تعیین می کند[۱]. شارع، مقید به حدود عقل نظری نیست. هرچه اعلام می کند باید پذیرفته شود و در آن هرگز شك راه نیابد، حتی در مواقعی که خارج ازعقل بشر یا ظاهراً متناقض با معلومات آن باشد[۲]. عقل باید دربرابر حکم شرع سر تسلیم فرود آورد. بدینسان علوم وضعی بالمآل مبتنی برپذیرفتن حکم شارع می باشد، وغایت جستجوی علم مزبور باید این باشد که معلوم دارد شارع چه گفته یاچه حکم کرده است، وپس از آن جستجو باید پایان یابد و عقل بیارامد[۳].

فلسفه با رسوخ به‌کنه اسرار وجود از راه تصور اشیاء محسوس آغاز می‌شود. از معلوم به مجهول می‌رسد، از معلولها به علتها پی می برد. و این علتها هرچه دورتر باشند، فلسفه از مراحل بیشتری باید بگذرد و رشتهٔ استدلال درازتری باید به‌کار ببرد. عقل نظری نمی‌تواند به چیزهای پنهان، جهان ارواح یا ذات خداوند چنانکه هستند معرفت حاصل کند. فقط می‌تواند آنها را از «پشت پرده» ببیند آن هم به صورت علتها[۴]. برعکس اصول شرع چنین مراحلی را طی نمی کند، رشتهٔ تصاعدی استدلال نمی‌خواهد و محدودیتهای عقل نظری را ندارد. شارع، مؤمنان را از ذات خداوند، صفات او، از آخرت، فرشتگان، مشیت الهی و روح[۵] آگاه می‌سازد. آنان را از وظیفهٔ دشوار جستجو برای پی بردن

۱ - مق، ج ۳، ص ۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷ و ۴۴.

۲ - مق، ج ۳، ص ۲۷ به‌بعد و ۱۲۳.

۳ - رجوع شود به‌ذیل صفحات بعد این کتاب.

۴ - مق، ج۱، ص ۱۹۲ - ۱۹۴، ج ۲، ص ۳۶۲، ۳۶۳ - ۳۷۰، ۳۷۱ - ۳۷۲، رجوع شود به تهافت ابن‌رشد، ص ۲۱۰ به‌بعد.

۵ - مق، ج ۲، ص۴۷ سط ۸-۷.

به ماهیت این اصول که «معنای اصلی آنها پوشیده است و روشن نیست، می‌رهاند».
او ( پیغمبر ) به ما امر کرده است که از پی جویی آنها ( سببها ) پرهیز کنیم و از آنها پاك چشم بپوشیم ، و به مسبب همهٔ سببها و سازنده و آفریننده روی بیاوریم تا صبغهٔ ایمان به یگانگی ( خداوند ) بر طبق تعلیمات شارع که به مصلحت دینی و موجبات خوشبختی ما از همه داناتر است در روح نقش بندد ، زیرا شارع بر آنچه درماورای حس نهفته آگاه است[1]. بر طبق حکم شرع آنچه از پیغمبر شنیده می‌شود باید بر دانش عقلی تقدم داشته باشد. باید به مؤمنان تأکید شود که برای کشف حقیقت عقلانی تعالیم شارع ، بیهوده نکوشند زیرا «این وادی صعب‌العبوری است که فکر در آن سرگردان می‌شود»[2].

فلسفه هم علم یقین و هم طریق یقین است که به مدد آن معلومات عقلی باید کسب شود. کسانی که صرفاً استنتاجات پژوهش نظری را می‌آموزند و آنها را بدون طی‌کردن راه صحیح می‌پذیرند ، این استنتاجات را واقعاً نمی‌دانند ، بلکه فقط گمان می‌کنند که می‌دانند[3]. از اینرو یکی از مسائل اصلی فلسفه ، تحقیق دربارهٔ طرق گوناگون علم است تا راه درست از نادرست بازشناخته شود[4]. ارسطو[5] سرآمد همهٔ فلاسفه ، نخستین کسی بود که مسائل ناشی از طرق علم را مهذب و منظم کرد و در هشت کتاب ارغنون طرق نیل به یقین و ظن را هم دربارهٔ ماده و هم صورت برهان قیاسی مورد بحث قرارداد. هم او بود که میان راه درست علم یعنی برهان و [راههای نادرست یعنی جدل و مغالطه و خطابه و شعر فرق نهاد[6].

---

۱ - مق ، ج ۳ ، ص ۲۹ ، ۳۰.
۲ - مق ، ج ۳ ، ص ۲۸ :۱۵-۱۴ ص ۲۹ - ۳۱.
۳ - رجوع شود تهافت ابن‌رشد ، ص ۲۰۷ ، ۲۰۹ ، ۴۰۹.
۴ - مق ، ج ۳ - ص ۱۰۹ : ۱۱۰-۲:۸
۵ - مق ، ج ۳ ، ص ۹۰ - ۹۱، ج ۱ ، ۲۸۳.
۶ - مق ، ج ۳ ، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.

برهان ، چنانکه ارسطو و همچنین فلاسفهٔ مسلمان در شروح خود راجع به کتابهای منطق ارسطو تشریح کرده‌اند، راه صحیح برای کسب دانش فلسفی است، زیرا این کاملترین شیوهٔ صوری است که عقل بشر ابداع کرده و با ماهیت واقعی اشیاء تطبیق و آن را تجرید می‌کند ، [بعلاوه] به یقین منتهی می‌شود ، زیرا هدفش «مطابقت میان معرف و معرف است»[۱]. به‌همین دلیل است که کتاب برهان مهمترین رساله در میان کتابهای منطق ارسطو است، از قیاسهایی بحث می کند که علم ضروری و یقین به دست می‌دهند. در نتیجه ، شیوهٔ صحیح تحقیق فلسفی از نظر ابن خلدون منطق موضوعی ارسطو است، منطقی که ماهیت اندیشه را با ماهیت موضوع آن انطباق می‌دهد[۲]. هدفش اینست که با شروع از محسوسات کلیات را پله به‌پله تجرید کند تا به معانی بسیط برسد. این سیر صعودی اندیشه تا مرحلهٔ اجناس عالی یا کلی‌ترین خواص اشیاء، یك سیر نزولی به‌دنبال دارد که از کلیات آغاز می‌شود و به‌تصدیقات در بارهٔ صفات ذاتی اشیاء مشمول آن کلیات ختم می گردد[۳].

ابن خلدون به‌موازات اتخاذ این منطق ، از دو مکتب مهم منطق در علم کلام اسلامی[۴] انتقاد می‌کرد . نخست از این‌عمل «متقدمین» که شالودهٔ مابعدالطبیعی برهان راکلا رد می‌کردند (یعنی وجود عینی ذات وصفات ذاتی را منکر می‌شدند) و به‌جای آن معتقد به‌جهانی مرکب از ذرات ومتکی بر مناسبت یا موقع (occasionalistic) بودند که در آن تمام معلولها مخلوق بیواسطهٔ خداوند هستند، نه نتیجهٔ علتهایی که در ذات اشیاء نهفته است . این سبب گردید که «متقدمین» وجود عینی کلیات خمس (جنس ، نوع ، فصل، عرض خاص وعرض عام) را ردکنند وکلیات و معانی را ساخته

---

۱ - مق ، ج ۳ ، ص ۱۱۱ :۷-۶.

۲ - مق ، ۳ ، ص ۱۱۱ ، ۱۱۴ - ۱۱۵ و ۲۵۵

۳ - مق ، ج ۳ ، ص ۱۰۹ ، ۱۱۱ ، ۲۱۰ - ۲۱۱.

۴ - رك : پائین صفحات بعد این کتاب .

و پرداختهٔ خیال محض تلقی کنند که هیچگونه قرینه‌ای درخارج از ذهن ندارد[۱].
دوم انتقاد او از عمل «متأخرین» (یعنی رازی و خونجی (متوفی به‌سال ۱۲۴۹/ ۶۴۶)[۲]
بود که درمشرب اصالت وجود اسمی منطقی (Logical nominalism) خود از رواقیون
پیروی می کردند. این نویسندگان منطق را به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب دانش
مطالعه نمی کردند بلکه آن را «بنفسه یك فن می‌شمردند»[۳]. اینها کتابهای منطق
افلاطون را که دربارهٔ محتوی استدلال بحث می‌کردند فرو می‌گذاشتند و صرفاً
دربارهٔ اسلوب آن بحث می‌کردند. ابن‌خلدون می گوید که: «آثار متقدمان (ارسطو)
و شیوه‌های آنها چنان متروك شده که گویی وجود نداشته‌اند و حال آنکه چنانکه
گفتیم این آثار همه پر از ثمرات منطق و فواید آن می‌باشند»[۴].

برخلاف «شیوهٔ برهان» که انسان را به معرفت واقعی برجوهرها رهنمون
می‌شود علوم وضعی شیوه‌های گوناگونی به‌کار می برند. این‌شیوه‌ها نخست به‌طرزی
بسیار مؤثر توسط خود پیغمبر به‌کار رفت، که فرزانگیش به‌عنوان یك قانونگذار و
اعجازش به‌عنوان یك پیامبر از اینجا خوب آشکار شد که توانست به آسانترین و
مؤثرترین راهها پیروان خود را به‌صدق رسالت و لزوم پیروی از آن متقاعد کند[۵].
پیغمبر کار خود را با معجزاتی آغاز کرد که از راه تسلسل آنها «حالت اطاعت و تسلیم»

---

۱ - مق، ج ۳، ص ۱۱۴ - ۱۱۵ رجوع شود به ص ۱۱۲.
۲ - تا ع، ج ۱، ص ۴۶۳ افضل‌الدین، ابوعلی‌محمد، مق، ج ۳، ص ۱۱۳و۳۴۹.
۳ - مق، ج ۳، ص ۱۱۳.
۴ - مق، ج ۳، ص ۱۱۳ سط ۱۱ - ۱۲. رجوع شود به کتاب علی‌سامی‌النشار، تحت
عنوان «مناهج‌البحث عند مفکری‌الاسلام» و «نقدالمسلمین للمنطق‌الارسطا طالیسی»
('Les méthodes chez les penseurs musulmans; et leur critique de la logique
aristotelicienne,)
۵ - مق، ج ۳، ص ۱۷۱.

درپیروانش به‌وجودآمد، زیرا «آنهاگیج ومبهوت»[۱] شدند. سپس به‌آنها تعلیم داد که‌چه‌چیزهایی دراین‌سرای وآن‌سرای برایشان پسندیده است، وآنان‌را با وعدهٔ پاداش (ترغیب) وتهدید به‌کیفر(ترهیب) به‌اطاعت‌وادارکرد[۲]. ازطریق این‌شیوه‌ها پیغمبر توانست در پیروان خود حالت عقیدهٔ جزمی‌را به‌وجودآورد[۳].

بدینسان‌ابن‌خلدون می‌فهماندکه‌میان فلسفه‌وشریعت ومیان فلاسفه‌وجوامعی که برشالودهٔ شریعتهای‌گوناگون بناشده‌اند اگرعدم توافق ، تضاد وکشمکش وجود نداشته باشدلااقل یك فرق اساسی‌وجود دارد. درآن صورت چگونه فلسفه‌می‌تواند درجامعه‌ای‌که برشریعت بنیادگذاری شده است وجود داشته باشد؟ چگونه‌فیلسوف می‌تواند درجامعه‌ای‌که اصول ومبادی‌آن متفاوت با مبادی واصولی است‌که‌زندگی او به‌عنوان یك‌محقق برآن بناشده است ، به‌زندگی فلسفی خود ادامه دهد؟ سخن کوتاه ، رابطهٔ صحیح فلسفه با جامعه چیست؟ این مهمترین سؤال واقعی است‌که فلسفهٔ اسلامی وپیش‌ازآن فلسفهٔ یونان باآن روبرو بود. طرزپاسخ فلسفهٔ اسلامی به‌این سؤال ، سیرت و سرنوشت فلسفه را در جهان اسلام تعیین‌کرد.

اینکه ابن‌خلدون مانند دیگر فلاسفهٔ مسلمان پیش از خود، با این مسئله جداًسروکارداشت از طرز توصیف او دربارهٔ فلسفه‌واجتماع اسلامی آشکارمی‌گردد. زیرا فقط یك فیلسوف، آن هم فیلسوفی‌که فکرش درمشرب فلاسفه[۴] ریشهٔ عمیق گرفته و سخت به آن پای‌بند شده است درصددآن برمی‌آیدکه فلسفه و اجتماع اسلامی را به‌شیوهٔ ابن‌خلدون توصیف کند. مقایسهٔ جامعهٔ اسلامی با فلسفه به‌این

۱ – مق ، ج ۱ ، ص ۳۸۳ ، ۳۸۴ ، ۳۹۰ ، ۴۱۸ ، ج ۳ ، ص ۱۳۴ – ۱۳۵.

۲ – مق ، ج ۱ ، ص۲۳۱ ، ۲۳۲.

۳ – مق ، ج ۱ ، ص ۲۳۱ – ۲۳۲ ، ۲۷۳ ، ۲۷۵ ، ۲۷۹ ، ۲۸۳.

۴ – ابن‌خلدون این‌لفظ رابه افلاطون ، ارسطو ، فارابی ، ابن‌سینا، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشداطلاق می کند. مق ، ج ۳ ، ص ۹۰ ، به‌بعد، ۱۰۵، ۱۰۶ ، ۱۱۲ ، ۱۱۶-۱۷ ، ۱۱۸

طریق ، در حیطه و دایرهٔ شریعت امکان ناپذیر بود . بدون درك کامل این مسئلهٔ خطیر و عواقب پردامنهٔ آن، افکار ابن‌خلدون ازجمله ابتدایی‌ترین و اساسی‌ترین اصول اسلوب و مقصود او برپژوهندگان مجهول خواهد ماند، به‌ویژه از این نظر که هدف اصلی کتاب‌العبر اومطالعهٔ جوامع به‌طورعام وجامعهٔ اسلامی به‌طور اخص است .

۳ ــ مابادنبال‌کردن بحث خود دربارهٔ رابطهٔ میان علوم فلسفی و علوم وضعی، به تحقیق خود در زمینهٔ استنباط ابن‌خلدون از رابطهٔ میان فلسفه و اجتماع ادامه می‌دهیم ، زیرا در رابطهٔ میان این‌دوگروه ازدانشهاست‌که احتمال دارد ماپاسخ به پرسش رابطهٔ میان فلسفه و اجتماع‌را بیابیم.

ضمن مطالعهٔ‌تعریف ابن‌خلدون‌ازعلوم‌فلسفی وبحث جداگانهٔ او دربارهٔ‌هریك از آنها، ماآناً متوجه می‌شویم‌که دورشتهٔ مهمی‌که فلاسفهٔ اسلامی فلسفه را بـه آن منقسم می‌کردند به‌کلی حذف شده است ، یعنی علوم عملی[1] یا سیاست‌که به‌معنای بسیط، علم‌اخلاق و اقتصاد و تاحدودی خطابه را نیز شامل می‌گردید . البته‌معقول نیست اگر چنین‌پنداریم‌که ابن‌خلدون از این تقسیم‌بندی مسجل علوم فلسفی‌یا از علوم عملی‌گوناگون بی‌اطلاع بوده است ، زیرا مطالعهٔ دقیق طبقه‌بندی او درمورد علوم فلسفی نشان می‌دهدکه او آثار فلاسفه را دربارهٔ طبقه‌بندی علوم دقیقاً بررسی و هوشمندانه درك‌کرده است[2]. وانگهی ابن‌خلدون سیاست وخطابه‌را به صراحت

---

۱ ــ فارابی ، احصاء ۱۰۲ بـه‌بعد ، ابن‌سینا ، اقسام ۱۰۵ ، ۸ ــ ۱۰۷ ابن‌رشد ، مابعدالطبیعه ، ۱.

۲ ــ مقایسه‌کنید مثلا علوم گوناگونی راکه ابن‌خلدون زیر عنوان طبیعیات ذکرکرده (مق ، ج ۳ ، ص ۱۱۶) با آنچه‌ابن‌رشدآورده است (تهافت ۵۰۹) ؛ انتقاد ابن‌خلدون از علوم طبیعی «کاذب» (مق ، ج ۳ ، ۱۲۴ به‌بعد) با عقیدهٔ ابن‌رشد (تهافت ۱۱ ــ ۵۰۹) ؛ مفهوم ابن‌خلدون از علوم فلسفی به عنوان علوم عام و علوم وضعی یامثبته به‌عنوان‌خصوصیت←

ذکر می‌کند تا استقلال علم جدید عمران راکه موضوع جلد اول کتاب العبر می‌باشد به‌ثبوت برساند. استنتاج او، هرچند فرق میان علم جدید و این علوم عملی را تأیید می‌کند، رابطهٔ نزدیکی را میان آنها نشان می‌دهد زیرا هدف همگی آنها تحقیق عقلانی دربارهٔ ماهیت اجتماع است.[1] با این وصف ابن‌خلدون تعمداً از ذکر آنها در طبقه‌بندی علوم فلسفی کوتاهی کرده است. گذشته ازاین، اومطالبی گفته‌که ازظاهر آنها چنین استنباط می‌شودکه‌این علوم‌مهم‌یالازم‌نیستند[2]. ازسوی دیگر ابن‌خلدون «استنتاجات» مکتب اصلی فلسفهٔ عملی یا فلسفهٔ سیاسی را برطبق استنباط فلاسفهٔ اسلامی در بارهٔ فرق میان فلسفه واجتماع اسلامی تفسیر و اقتباس‌کرد.

یك نکتهٔ مهم دیگرکه از بحث ابن‌خلدون دربارهٔ علوم‌گوناگون حذف شده اینست‌که رابطهٔ صحیح فلسفه را باشریعت به‌صراحت بیان نمی‌کند. آیا میان این دوحذف، ارتباطی وجود دارد؟ اگر ما این نکته را درك‌کنیم‌که در فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ عملی و به‌ویژه فلسفهٔ سیاسی، تنها حلقهٔ رابط‌میان فیلسوف مسلمان باجامعهٔ اسلامی ومیان‌فلسفه به‌طورکلی باتمام‌جوامع بود، ازپاسخ به‌این‌پرسش دورنخواهیم بود[3]. لذا استنتاج موقتی که‌پژوهنده خواه ناخواه دربارهٔ ارتباط میان این‌دوحذف به آن می‌رسد اینست‌که آنها نه‌تنها باهم مرتبط‌اند بلکه قصد ابـن‌خلدون نیز از آنها یکی بوده است. ابن‌خلدون به این سبب علوم فلسفی عملی را ذکرنکرد کـه نمی‌خواست دربارهٔ رابطهٔ صحیح میان فلسفه و اجتماع که فارابی تعریف‌کرده بود

---

← جامعهٔ واحد (مق، ج ۲، ۳۸۷، ج۳، ۸۷) فارابی (تحصیل، ۳۵)؛ وروش ابن‌خلدون دربارهٔ فلسفه به عنوان علم یقین و طریق یقین (مق، ج ۳، ۱۰۹ به‌بعد)، با نظر فارابی (افلاطون ۴ [بخش ۲] ۶ – ۵ [بخش ۵]).

۱ – پایین رجوع شود به: صفحات بعد.

۲ – مق، ج ۲، ص۲۷ – ۱۲۶.

۳ – رجوع شود به فارابی، تحصیل، ص ۲۶ به‌بعد، احصاء ص ۱۰۲ بـه‌بعد، ملة ص 57 v, 54 v, 53 r, 51 v ببعد.

خود را علناً متعهد کند. فارابی صریحاً گفت که «هر دو جزء [یعنی آراء و اعمال] که جامعه از آن ترکیب یافته تابع فلسفه است ...»

بنابراین فلسفه است که به‌فضائل یك جامعه گواهی می‌دهد[1]. «ابن‌خلدون بیشتر می‌کوشید تا چنین وانمود کند که او علوم وضعی را جایگزین فلسفهٔ عملی می‌کند، و یا در نظر او حکمت عملی هیچ نیست جز تعلیماتی که از شریعت مأخوذ شده‌است»[2].

فقط برای غیر فیلسوفانی که آراء و اعمالشان تابع شریعت است این دو حذف حائز اهمیت است. زیرا اینان اظهارات ابن‌خلدون را در بارهٔ شریعت (که در قالب عبارات شرع‌پسندی ریخته شده است) فهم می‌کنند و شاید می‌پذیرند، لیکن عواقب اظهارات او را در بارهٔ فلسفه درك نمی‌کنند، حذف علوم عملی را (که از لحاظ شرعی باطل شناخته‌شده‌اند) متوجه نمی‌شوند و دلیلی برای نکوهش نویسنده ندارند. اینها همه درخور تأمل است، زیرا غرض از حکمت عملی نه‌تنها تعریف رابطهٔ فلسفه با شریعت است، بلکه چون «عملی» است باید وظیفهٔ فیلسوف را نسبت به‌غیر فیلسوفان یا نسبت به تمام اجتماع نیز تعریف کند. اگر ذکر حکمت عملی، فیلسوف را در رابطه‌اش با اجتماع دچار مانع یا از او سلب صلاحیت کند در آن صورت شرط عقل این است که ذکری از آنها نکند و در آراءِ فلاسفهٔ دیگر راجع به‌این امور خود را متعهد نسازد. درعین حال او می‌تواند تحقیقات فلسفی خود را از این راه دنبال کند که اصول حکمت عملی را به‌طور ضمنی بپذیرد و آنها را در تجزیه و تحلیل مهمترین مسائلی که حکمت عملی می‌بایستی در جامعهٔ اسلامی در پیرامون آنها پی جویی

---

۱ــ فارابی درملة‌الفاضله، ص ۵۳۲: ۱۲-۱۱ و ۲۰-۱۹، مقایسه شود با ص ۵۴۷ و ۵۸۲.

۲ــ اینکه بسیاری ازمسلمانان اهل‌سنت، حکمت عملی‌را دارای‌چنین خصوصیتی می‌پنداشتند از این گفتهٔ قفطی مورخ فلسفهٔ‌اسلامی آشکار می‌گردد که می‌گوید: «و اما در بارهٔ امور سیاسی عقاید آنان (فلاسفه) از کتب آسمانی که بر پیغمبران نازل شده اقتباس گردیده است (اخبار، ص ۵۳)

کند به‌کاربرد شمارهٔ این مسائل در اصل سه‌بود. اولی مربوط به‌منشأ تمام جوامع ازجمله جامعهٔ اسلامی بودکه برشالودهٔ شرایع‌وحی‌شده ازجانب خدا استوار شده بودند. این‌مسئله مستلزم تحقیق دربارهٔ ماهیت نبوت و علم پیغمبری بود. دومی مربوط به‌ماهیت‌نظام اجتماعی بود. مسئلهٔ اصلی فلسفی در اینجا تمایز میان‌خواص وعوام‌بود، تمایزی‌که به‌نوبهٔ‌خودضرورت شریعت وطرزابلاغ آن‌رانمایان‌می‌ساخت. سومی مربوط به‌وظیفهٔ علم درجامعه‌ونقدعلوم موجود به‌منظورحمایت شرع‌وفلسفه وخواص وعوام دربرابراشتباه احتمالی بین‌وظایف وهدفهایشان بود. اکنون ماتوجه خودرا به‌این سه‌مسئله معطوف می‌داریم.

## ۳

## فلسفه در جامعهٔ اسلامی

۱ - از آنجایی‌که جامعهٔ اسلامی‌منشأ وشریعت وسیرت خودرا مرهون‌وحی ونبوت بود، مسئلهٔ اساسی‌حکمت عملی یاحکمت سیاسی دراسلام طبعاً درك و فهم پدیدهٔ نبوت[۱] بود، یعنی توضیح عقلانی ماهیت ومنشأ دانش پیغمبر، و ماهیت و منشأ قوایی‌که او به‌واسطهٔ آنها معجزه می‌نماید و عامهٔ مردم را قانع می‌سازدو آنها را وادارمی‌کند تا اوامرواحکام اورا اجراءکنند[۲]. ازنظر ابن‌خلدون‌نبوت اهمیت

---

۱ - حکمت سیاسی حتی علمی تعریف می‌شدکه درصفات و خصائص پیغمبری بحث‌می‌کند رجوع شود به‌ابن‌سینا در «اقسام‌العلوم» ص ۱۰۸، «نبوت» ص ۱۲۰ به‌بعد، ۱۲۴ - ۲۵، اکفانی در «ارشاد» ص ۵۸ ببعد.

۲ - فارابی، تنبیه، ص ۱۶ به‌بعد، زینون ۹ - ۸، ابن‌سینا، اقسام ۱۰۸، ۱۱۵، نبوت، ۳۲ - ۱۲۱، ابن‌رشد، تهافت، ص ۴۹۷ به‌بعد، ۵۱۶.

خاصی داشت، زیرا منشأ معیارها، بنیادها و طرز برخوردهای اجتماعی بود که او می‌بایستی تشریح کند. ولی وی چون فیلسوف بود نه‌تنها با نبوت به عنوان منشأء نظام اجتماعی بلکه همچنین با معنای آن و «تشریح جوهر نبوت» سروکارداشت[۱].

بنابه‌عقیدهٔ ابن‌خلدون، نبوت یك پدیدهٔ بشری‌است: پیغمبر بشراست، صفات واوصفات بشری، دانش‌اودانش بشری، نیروی او نیروی بشری. اعمال اواعمال بشری‌و قصداوقصد بشری است[۲]. این بدان‌معنانیست که هر بشری پیغمبر است ویا می‌تواند با آموختن وممارست‌کردن دریك فن پیغمبر بشود. و نیزابن‌خلدون منکر «بعثت» نمی‌شود بلکه برعکس‌عقیده داردکه پیغمبری، ازیك جهت، عالیترین شکل‌حیات انسانی است. پیغمبر، فردبی‌نهایت نادرالوجودی است‌که باید ازولادت قوای‌ویژهٔ ذاتی‌ونادرالحصولی را داراباشد وچه‌قبل‌ازدوران رسالت وچه‌درمدت‌آن، زندگی‌را بادرستی به‌سربرد. درنتیجه ابن‌خلدون برای توضیح‌پدیدهٔ نبوت، به‌تحقیق‌دربارهٔ طبیعت‌بشرمی‌پردازد ومی‌کوشد تانشان دهدکه‌چگونه یك آدمیزادمی‌تواندپیغمبر بشود.

دانش پیغمبر ازاین‌راه حاصل می‌شودکه عقل‌بشری اوبه‌عالم دانش‌فرشتگان یا عقل‌محض صعود می‌کند وازآن‌عالم، صورکافی‌باخود به‌همراه می‌آوردکه‌پیغمبر به‌واسطهٔ آنها، دانش خویش را به‌همنوعانش انتقال مـی‌دهد. ولـی پیغمبر مانند فیلسوفان از راه فن‌استدلال به‌عالم عقل محض صعود نمی‌کند، بلکه چنان فطرت[۳]

---

۱ ـ مق، ج ۱، ۱۷۳، ج ۳، ۲۶ ـ ۱۲۵ توجه‌کنیدکه او چگونه ماهیت نبوت را از نظر مکاتب گوناگون (متکلمین، متصوفه، فلاسفه و غیره [مق، ج ۱، ص ۱۷۰ به‌بعد) شرح می‌دهد و سرانجام توضیح خود او از نبوت با توضیح فلاسفه یکی است (مق، ج ۱، ص ۱۷۳ به‌بعد)

۲ ـ مق، ج ۱، ص ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۱، ج ۲، ۳۷۴.

۳ ـ مق، ج ۱، ۱۴ ـ ۱۳ : ۱۷۶، ۳ ـ ۲ : ۱۷۸، ج ۲، ۸ : ۳۷۴.

وجبلت و استعدادی[1] داردکه اورا قادرمی‌سازد تاپشت پردهٔ اشیاء محسوس‌را ببیند و به‌دانش عالم‌روحانی بیواسطه‌نایل شود. گذشته‌ازاین، باهوش نیرومند خودمی‌تواند آنقدر دراین‌کار ممارست‌کند تاآن‌کار در او ملکه شود.

ابن‌خلدون به‌صراحت نمی‌گویدکه‌کدامیك ازقوای عقلی به‌این دانش نائل می‌آید، ولی‌ازتوصیف‌اودربارهٔ نحوهٔ‌عمل آن به‌روشنی‌معلوم می‌شودکه‌این‌همان‌قوه‌ای است‌که فیلسوفان آن‌را عقل بالملکه می‌نامیدند[2]. این‌قوه درهمهٔ افرادبشرمشترك است ولی به‌عالیترین شکل خود، خاص اشخاص معدودی است‌که‌قوهٔ حدس‌دارند. این‌نوع‌عالی‌عقل‌بالملکه، عقل‌قدسی‌نامیده می‌شد[3]. بنابه‌عقیدهٔ ابن‌سیناعقل‌بالملکه میان عقل بالقوه و عقل بالفعل قرارگرفته است. به‌این دلیل در ماوراء عقل بالقوه است‌که اصول اولیه و ضروری را فرامی‌گیرد ولی باز بالقوه است زیرا هنوزکاملا (یعنی به‌طور نظری و استدلالی) این اصول و نتایج‌آنها را نشناخته است[4]. در مقام عقل‌قدسی پیغمبر، درکمال سهولت و وضوح به‌علم‌اجمالی‌عالیترین موجودات عقلی نائل می‌آید[5]. بدینسان قوه‌ای را که به واسطهٔ آن، پیغمبر به‌حقیقت نائل می‌شود فیلسوفان همان عقل بالملکه دانسته‌اندکه ارسطوآن‌را عقل شهودی نامیده و یکی از چهار حالت دماغی به‌شمارآورده بودکه«به‌واسطهٔ‌آن مابه‌حقیقت‌می‌رسیم

۱ ـ مق، ج ۱، ۱۶: ۱۷۴، ۱۰: ۱۷۷، ج ۲، ۳ : ۳۷۴، مقایسه شود باواژه‌نامهٔ زبان فلسفی ابن‌سینا، نوشتهٔ «گواشون» A.M.Goichon (پاریس ۱۹۳۸) ۱۲ ـ ۲۱۱ (شماره‌های ۴۰۹ و ۴۱۰).

۲ ـ مق، ج ۲، ۱۴ : ۳۷۴

۳ ـ ابن‌سینا در «نجات»، ص ۲۷۲ ـ ۲۷۴، «نبوت»، ص ۱۲۲ ـ ۲۴ «قوی»، ص ۶۴ ـ ۶۶، تهانوی در «کشاف» ص ۱۰۳۰

۴ ـ ابن‌سینا در «حدود»، ص ۸۰ «نجات»، ص ۲۷۰ ـ ۲۷۱.

۵ ـ ابن‌سینا، نبوت ۱۲۲، مقایسه شود با واژه‌نامهٔ «گواشون» ۳۱ ـ ۲۳۰ (شمارهٔ ۴۳۹ بخش ۷) تهانوی، کشاف ۱۲ ـ ۱۱ : ۱۰۳۰.

و دربارهٔ چیزهای لایتغیر و حتی متغیر هرگز فریب نمی‌خوریم[1] » [سه حالت دیگر عبارت بود از دانش و خرد عملی و خرد فلسفی] .

به عقیدهٔ ابن‌خلدون درجات گوناگون دانشی که از این قوهٔ عقلی قابل حصول است بستگی به درجهٔ انقیاد بشر به زندگی جسمانی دارد. بدینسان ابتدائی‌ترین و پایین‌ترین درجه، دانشی است که در حیطهٔ عالم جسمانی حاصل می‌گردد، در این عالم بشر هنوز برحواس ظاهری خود مسلط است وملکهٔ فنون و دانش را دارد که به‌واسطهٔ آن معاش خود را تأمین می‌کند و وظائف خود را نسبت به خدا و لزوم فرمانبرداری از پیغمبران رامی‌آموزد. در این مرحله بشر هنوز مقید به زندگی جسمانی است و نمی‌تواند از حدود آن فراتر برود[2] .

سپس دانشی است که درعالم خواب حاصل می‌شود در اینجا، اندیشه درعالم باطن به جولان درمی‌آید و با استفاده از همان حواس ظاهری چیزهایی می‌بیند که از زمان و مکان و قیود جسمانی آزاد شده‌اند.

این یك تجربهٔ مشترك انسانی است که نزدیکترین حالت به‌حالت پیغمبران است. درواقع جزئی از دانش پیغمبری درهمین حالت حاصل می‌شود. صوری‌که در حالت خواب به‌آدمی دست‌می‌دهند «از راه‌مخیله به شعورعادی انسان راه‌می‌یابند» و به‌شکل‌صورمحسوسی درمی‌آیندوآنها نیزبه‌نوبهٔ خود وقتی حالت خواب برطرف شود دریادمی‌مانند. برای پی بردن به‌معنای‌واقعی‌این‌صور محسوس بایدآنها راتعبیر کرد. ونیز درچنین حالتی است‌که بعض از مردم ازپیش خبرداده می‌شوندکه‌درآن دنیا چه برایشان خواهدگذشت. ولی نقص‌حالت مزبور اینست‌که همیشه بی‌آلایش

---

۱ــ ارسطو در «اخلاق نیقوماخس» Nicomachean Ethics ج ۶ ص 1141a سط ۲ـ۴.

۲ــ مق، ج ۱، ۷۶ ـ ۱۷۵، ج ۲، ۷۰ ـ ۳۶۴، ۷۶ ـ ۳۷۵، ج ۳ ۱۱۰۳ ـ ۱۰ : ۵۴، ۵۶، ۵۵

نیست و هرگز نمی‌توان تضمین کرد که سرچشمهٔ آن، عقل مطلق جهان فرشتگان باشد. زیرا امکان دارد که شخص صرفاً خیال کند که اشکالی که پیش‌تر از راه حواس خود کسب کرده و در حافظه نگاه داشته از جهان فرشتگان به‌او رسیده است و از اینرو احتمال دارد که آنچه بر او گذشته رؤیای کاذب باشد[۱].

سپس عالم مرگ است که در آن آدمیزادگان از کالبدهای خود بکلی عاری می‌شوند وهمان چیزهایی را می بینند که پیغمبران می بینند. در این عالم آدمیان قوای مدرکهٔ خود را حفظ می کنند و بر حسب کردارهای پیشین خویش، به‌سعادت یا شقاوت می رسند. این حالتی است که زندگی خاکی ما را به‌کمال می رساند و به‌آن معنی می بخشد، زیرا بدون آن، این «زندگی، بازی بیحاصلی خواهد بود»[۲].

حالت پیغمبری (طور نبوت)، عالیترین درجات است. از آشفتگی حالت خواب مصون است ولزومی ندارد که مانند حالت مرگ صبر کند تا جان از کالبد بیرون برود. یك حالت ادراك شدید و بیواسطه است که در آن پیغمبر بالفعل جزءِ جهان فرشتگان می‌شود:

«پیامبر، خداو فرشتگان را می بیند، سخن خداوندرا از او و فرشتگان می شنود، و بهشت و دوزخ و عرش و کرسی را می بیند. سوار بر براق به‌معراج می رود و از هفت آسمان می گذرد ودر آنجا با پیامبران [دیگر] ملاقات می کند و پیشنماز آنها می شود. تصورات محسوس گوناگون را درك می کند، همچنانکه آنها را در عالم جسمانی و عالم خواب درك می کند، ولی از راه دانش ضروری به‌درك آنها نایل می شود که خداوند در او آفریده،

---

۱ – مق، ج ۱، ۱۷۶، ۱۴ – ۸ : ۱۷۷، ص ۱۸۵ به‌بعد

۲ – مق، ج ۳، ۱۵ – ۱۳ : ۵۵ مقایسه شود با ج ۱، ۱۷۷، ج ۳، ۵۸ – ۵۷ ما ترجیح می‌دهیم که این حالت را پیش از حالت نبوت قرار دهیم (مانند آنچه در ج ۱، ۱۵–۱۴:۱۷۷ آمده است) در بحث از عقل بالملکه مقام درست حالت خواب همین حالت است.

نه‌ازطریق ادراکی‌که برای افرادعادی به‌واسطهٔ حواس حاصل می‌شود[۱]». بنابراین فرق‌عمدهٔمیان این‌حالت وحالت خواب اینست‌که رؤیای پیامبرمحقق‌تر وصریح‌تر است و آنچه اومی‌بیند خطارا بدان‌راه نیست. ولی مانند دانشی که در عالم خواب حاصل‌می‌شود دانشی‌که پیغمبر از این‌راه‌کسب می‌کند باید حفظ و به‌وسیلهٔمخیله‌و شعورعادی ابلاغ شود یعنی به‌واسطهٔ قوه‌ای‌که اشکال محسوس وزبان‌مشترك‌وقابل فهم را به‌وجود می‌آورد وپیامبر آن را برای ابلاغ رؤیاهای خود به‌دیگران به‌کار می‌برد[۲].

این‌صعود از طریق عقل‌بالملکه به‌جهان فرشتگان یا این‌شهود جهان عقل مطلق‌که محدودیت اشیاءجسمانی‌وزمان ومکان را ازمیان برمی‌دارد، معنای‌درست دانش پیغمبری، وحی، سخن‌گفتن فرشتگان با پیغمبر، وسایر اصطلاحات متعارفی است که برای توصیف پدیدهٔ پیغمبری به‌کار می‌روند[۳]، دانشی است‌که صدق تعالیم پیغمبررا تأیید وتضمین می‌کند.

---

۱ ـ مق، ج ۳، ص ۵۶ - ۵۷

۲ ـ مق، ج ۱، ص ۱۷۴ ـ ۱۷۵ ۱۵: ۱۷۷ به‌بعد، ج ۲ : ۳۷۲ ـ ۳۷۴، ج ۳، ص۵۷. خرده گیری‌ابن‌خلدون از ابن‌سینا دربارهٔ رابطهٔ میان حالت خواب وحالت‌پیغمبری (مق، ج ۳، ص۵۷) آنقدرها‌که به‌نظرمی‌آید مهم نیست، زیرا او فقط به یکسان پنداشتن این دو حالت ایراد دارد. خود ابن‌خلدون اگرچه بین‌آنها فرق قائل می‌شود، ولی عقیده دارد‌که باهم رابطهٔ نزدیك دارند.

۳ ـ مق، ج ۱، ص ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۸۰، ج ۲، ص ۳۷۲–۳۷۷ دربارهٔ اینکه ابن‌خلدون نبوت را برمبنای فلسفی تأویل و تفسیر می‌کند شاید هیچ قرینه‌ای قاطع‌ترازاین نباشد‌که او «فرشتگان» و«عقل مطلق» را یکی می‌داند. رجوع شود به ابن‌رشد در «تهافت» ص ۴۹۵، ۵۱۶ : ۱۰–۸، تهانوی در «کشاف» ص ۱۰۲۷ : «اگر بگوییم که عقل مطلق و فرشتگان‌یکی‌هستند اسلام را وسیلهٔ استتار قرار داده‌ایم، زیرا در اسلام فرشتگان (اجسامی) ظریف و نورانی هستندکه می‌توانند کارهای دشواری انجام دهند، و به اشکال گوناگون درآیند ودارای بال وحواس هستند : و حال آنکه در نظر آنان (یعنی ـ فلاسفه) عقل از ماده جداست.»

استعداد پیغمبر برای نیل به این دانش و عین دانشی که از راه شهود جهان فرشتگان برای او حاصل می‌شود، سرچشمهٔ قدرت خاص او می‌باشد و این چیزها در معجزات، در قانونگذاری برای جامعه و در راهنمایی او به انجام دادن کارهایی که موجب سعادت آدمیزادگان در این سرای و آن سرای باشد تجلی می‌کند.

معجزات کارهایی هستند که از قوای خاصی که پیغمبر به‌واسطهٔ دانش و مقام خود دارد منبعث می‌شوند. این قوا ماورای قوای عادی آدمیان است و چنانکه کلمهٔ «معجزه» دلالت می‌کند، نقص یا «عجز بشر» را به ثبوت می‌رسانند، یعنی کارهایی است که معمولاً از افراد بشر ساخته نیست. ولی ابن خلدون مانند فلاسفهٔ دیگر اسلامی نمی‌گوید که این کارها [عقلا] و فی نفسه محال هستند[1]. دلیل این مدعا وجود قوای مشابه در میان جادوگران و دیگران است که به‌واسطهٔ آن کارهای غیر عادی انجام می‌دهند، هر چند معجزه با آن اعمال از این حیث فرق دارد که مانند تمام کارهایی که پیغمبران می‌کنند همواره متوجه یك هدف خیر است.

معجزه کردن یکی از نشانه‌های مهم نبوت است، زیرا معجزات مؤید صدق دعوی پیغمبر به رسالت و وسیله‌ای است که آدمیان را وادار به باور کردن خبرهایی می‌کند که پیغمبر دربارهٔ دنیای ورای حس و آخرت به آنان می‌دهد. ولی اعجاز فقط یکی از نشانه‌های پیغمبری و به هیچ‌وجه نشانهٔ اصلی آن نیست. نشانهٔ اصلی پیغمبری، داشتن قدرت و استعدادی است که رابطهٔ مستقیم با نیل به هدفش داشته باشد. هدف پیغمبری «هدایت امت خود به راه راست»[2] و «بهتر کردن زندگی مردم»[3] است.

---

۱ ـ رجوع شود به ابن رشد، تهافت، ۱۰ ـ ۸ : ۵۱۵. معجزه برای انسان محال ولی بنفسه ممکن است. در [مورد] لازم نیست فرض شود که اشیاء عقلا محال، برای پیغمبران ممکن هستند.

۲ ـ مق، ج ۲، ۳۷۴، مقایسه شود با ج ۱، ۱۶۵.

۳ ـ مق، ج ۳، ۲۰: ۵۴.

بنابراین پیغمبر باید توانایی آن را داشته باشد که تشخیص بدهد چه کارهایی برای بشر خوب است، چگونه باید آنها را انجام بدهد و چگونه باید او را وادار به انجام دادن آنها کرد. ابن‌خلدون و فلاسفهٔ دیگر اسلامی در تأکید وظیفهٔ عملی و سیاسی پیغمبر اتفاق نظر دارند و معتقدند که پیغمبر برحق باید این فضیلت را داشته باشد که دربارهٔ اعمال بشری تأمل کند، تشخیص بدهد که چه چیزهایی خوب یا بد است، مؤثرترین قوانین را وضع کند تا همه از آن پیروی کنند، و آنها را به نحوی به پیروان خود ابلاغ کند که با جان و دل احکام او را بپذیرند و اطاعت کنند. بنابراین لازمترین شرط پیغمبری اینست که حکمت عملی و از همه مهمتر حکمت سیاسی و حکمت تقنینی داشته باشد[۱].

---

۱ - مق، ج ۱، ۶۸-۱۶۵، ج ۲، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۳: ۷-۶، ۳۷۴، ج ۳، ۴۴. در مورد رابطهٔ میان حکمت عملی، حکمت سیاسی و حکمت تقنینی رجوع شود به اخلاق نیقوماخسی ارسطو، ۶، ۲۷ - ۲۳ b ۱۱۴۱-۸: «حکمت سیاسی و حکمت عملی، حالت روانی یکسانی هستند ولی جوهرشان یکی نیست. از انواع حکمتی که به جامعهٔ سیاسی مربوط می‌شود، آن نوع حکمت عملی که به صورت ضابطه‌ای هست حکمت تقنینی است و حال آنکه آن یك که با این نوع، رابطه‌ای همچون رابطهٔ جزء با کل دارد، به نام کلی «حکمت سیاسی» معروف است. موضوع حکمت سیاسی، عمل و تفکر است، زیرا هر حکم، چیزی است که به صورت عمل فردی مجری می‌شود». (راس Ross). ابن‌خلدون در حالی که پیوسته، عقل عملی و امور عملی را با وظائف نبوت مرتبط می‌سازد (مق، ج ۲، ۷۴ - ۳۶۸) هرگز در این مبحث از عقل نظری نام نمی‌برد. رجوع شود به ابن‌رشد، تهافت، ۷: ۴۲۶، ۵۱۶، ۵۸۰ به بعد. در مورد فرق میان عقل عملی و عقل نظری و وظائف هریك از آنها رجوع شود به ارسطو، اخلاق نیقوماخسی، ۶، ص ۳ به بعد (مأخذ طبقه بندیهای بعدی حکمای اسلامی از عقل) فارابی، عیون ص ۶۳ به بعد، افلاطون ۱۲ (بخش ۱۶) ابن‌سینا، نجات، ص ۶۴ به بعد، ۷۴-۲۷۲، اشارات، ص ۸۰ به بعد، اقسام، ۸-۱۰۴، ابن‌رشد، تهافت ۴۶ - ۵۴۵، تهانوی کشاف ۳۱-۱۰۳۰ در تهافت ۷-۶:۴۷۶ ومناهج ۷۸:۱۲، ۹۰:۵ ابن‌رشد حکمت عملی پیغمبر را نوع خاصی از حکمت می‌داند و آن حکمت شرعیه نبویه در مقابل حکمت عقلیهٔ نبویه می‌نامد، ولی چون حکمت عملی جزئی از حکمت عقلی است، می‌توانیم فرض کنیم که حکمت تقنینی - نبوی با حکمت عقلی - نظری فرق دارد.

یك جنبهٔ مهم حکمت سیاسی و تقنینی پیغمبر اینست که درامت خود یك عقیدهٔ ایمانی دربارهٔ منشأ آسمانی شریعت، صدق تعلیمات خود راجع به عالم غیب، لزوم اطاعت از احکام عملی خود، و محتوم بودن پاداش و کیفر در آن سرای به وجود آورد. بهترین شرط فرمانبرداری کامل از شریعت و اجرای احکام آن حصول ملکه‌ای است که «از تکرار نامحدود این اعمال حاصل می گردد تاجایی که ملکه درژرفنای نفس ریشه می کند[1].»

ایمان مذهبی دراین حالت درنفس ملکه می‌شود به‌طوری که بشر احکام شرع را به‌حکم عادت وجبلت اجراء می کند وانحراف از آنها برایش دشوارمی‌شود[2].

وقتی اصول ومبادی فرضیهٔ ابن خلدون راجع به پیغمبری بدینسان مرور می‌شود دربارهٔ مقام او درچهارچوبهٔ سنت اسلامی فلسفهٔ سیاسی چندان تردید به‌جا نمی‌ماند. وقتی به‌ماورای الفاظ وعبارات متعارفی که او بجا و بیجا برای تأیید ایمان به عقیدهٔ خود تکرارمی کند رسوخ کنیم، توضیح او دربارهٔ ماهیت ووظایف پیغمبری به‌طور اشتباه‌ناپذیری روشن وخالی از تناقض می‌شود: پیغمبر انسان منحصر به‌فردی است که دارای استعداد، سیرت وعقل قدسی است که اورا برای صعود به معرفت اشیایی که برهمنوعان او پوشیده است آماده می‌کنند. او به‌واسطهٔ استعداد و دانش خود، قدرت آن را داردکه معجزه نماید، رؤیاهای خود را به‌بهترین نحو ابلاغ کند تا ایمان درست درهمنوعان خود به‌وجودآورد و آنها را وادار سازد تا از خط مشی معینی پیروی کنند وشریعتی پایدار وضع کندکه (اخبار او را دربارهٔ عالم غیب و تعالیمش رادرزمینهٔ اعمال معینی که برشالودهٔ این ایمان استوارشده شامل می گردد) از اینرو پیغمبرواقعی صرفاً آدمی نیست که به اوالهام شده باشد یا دارای قدرت

---

۱- مق ج ۳، ۱۶ - ۱۵ : ۳۲ .

۲ - مق، ج ۳، ۳۱، ۳۴ - ۳۳، رجوع شود به ابن‌رشد، تهافت، ۵۸۱

خارق‌العادهٔ معجزه‌کردن باشد. بلکه پیغمبر واقعی پیش‌ازهرچیز یك سیاس ویك قانونگذار است‌وباید شرایط لازم رابرای‌این‌دومقام داراباشد. احتیاج به‌نفوذکلام داردتابتواند دعاوی خود رادربارهٔ آنچه‌دیده‌و آنچه خودبهترین اصول عمل‌می‌داند به‌همنوعان خود بپذیراند. احتیاج به‌قدرتی داردکه احکام موجز یامفصل‌وضع‌کند وبه‌قابلیتی نیازمنداست تا همنوعان‌خود رابر آن‌داردکه نه‌تنها آنهارالفظاً اداکنند بلکه‌آنقدر درعمل تکرارکنند تا ملکهٔ آنهاگردد.

۲ ــ دومین مسئلهٔ مهم حکمت عملی‌که ابن‌خلدون صریحاً ذکرنمی‌کندولی استنتاجات آن را اقتباس می‌کند مربوط به‌ماهیت امتی است‌که پیغمبر برای‌آنها شریعت وضع می‌کند. قطعی‌ترین‌این‌استنتاجات عبارت است ازتمایزمیان«خواص» و«عوام»[1]. خصائصی که ابن‌خلدون به هریك از این دو گروه از مردم نسبت می‌دهد تردیدی دربارهٔمأخذ و اهمیت این‌تمایز باقی نمی‌گذارد. راه «عوام»برای کسب دانش‌مبتنی‌بر ظواهر است وحال‌آنکه‌راه‌ورسم «خواص» رسوخ به‌اسرارباطن است[2]. «عوام» راه زعم وپندار وتخیل وظن واعتقاد را درپیش می‌گیرند[3]. [و حال آنکه] «خواص» به‌حق وسبب ومعنی وقصداشیاء با تحقیق وبرهان،معرفت حاصل می‌کنند[4]. تمایز میان عوام (که‌باتخیل واعتقاد زیست می‌کنند ونمی‌توانندازراه

---

۱ ـ مثلا مق، ج ۱، ۱۸ : ۶۶، ۷۷ ـ ۱۷۶، ۲۰۸، ج ۲، ۲۵۹ رجوع‌شود به فارابی تحصیل، ۳۷ ـ ۳۶ ؛ ابن‌سینا، اشارات ۲۰۵، ابن‌رشد، تلخیص کتاب‌النفس، ۹۰ ـ ۸۹ که در آن این تفاوت را به منزلهٔ حکمی مبرهن می‌پذیرد.

۲ ـ مق، ج، ۱۰ : ۴۳، مناحی‌العامه، ج ۲، ۸ : ۲۱۱، مذاهب‌العامه، ۲۵۴.

۳ ـ مق، ج ۲، ۲۰۵، ۲۰۷. ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۵، ۳۲۳، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۳.

۴ ـ مق، ج ۱، ۶۶، ج ۲، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۴۲.

برهان دانش بیندوزند) وخواص (که چون استعداد، فراغت، حوصله، پشتکار و تربیت صحیح دارند می‌توانند فن برهان‌را فراگیرند) در فلسفهٔ سیاسی اسلام اهمیت بسزایی دارد. برای پی‌بردن به‌تضمنات کامل آن از نظر افکار اجتماعی ابن‌خلدون و فرضیهٔ او دربارهٔ دانش وبالنتیجه، بررسی او در زمینهٔ علوم درجامعهٔ اسلامی، مادراینجا اختصاراً به‌پی‌جویی ماهیت این مسئله به‌نحوی‌که ابن‌رشد آن را شرح داده‌است‌می‌پردازیم. ابن‌رشد آخرین فیلسوفی بودکه پیش از ابن‌خلدون این‌مسئله را مورد بحث قرارداد و ابن‌خلدون آثار اورا مطالعه وراجع به‌آنها اظهارنظر کرده است[1]. ابن‌رشد با تقسیم عامهٔ مردم به‌دو دسته، یك‌دسته آنان‌که ذاتاً از راه ترغیب خطابی ایمان پیدا می‌کنند و دیگرکسانی‌که ذاتاً اهل منطق هستند (یعنی با فن خطابه قانع‌نمی‌شوند ودرعین‌حال نمی‌توانند برهان صحیح‌کسب کنند)، فرضیهٔ ارسطو را در زمینهٔ سه‌طریق اصلی‌برهان دوباره مطرح‌کرد: برهان علمی‌یا برهان به‌طورمطلق، برهان خطابی وبرهان جدلی[2]. ابن‌رشد این‌سه طریقهٔ برهان را بسه طبقه از مردم نسبت داد واهمیت سیاسی آنها را تأکید کرد، واز این‌راه آن را در عقیدهٔ افلاطون دربارهٔ عوام وخواص‌که درکتاب «جمهوریت» آمده است و ابن‌رشد شرحی برآن نوشت، ادغام نمود[3].

---

۱ ـ مق، ج ۳، ۲۲۰؛ رجوع شود به ابن‌سینا، اجرام،۵۴؛ ابن‌رشد، فصل، ۶، مناهج، ۶۲ ـ ۶۱، تهافت ۸ـ۱۰۷، ۳۶۱، افلاطون، جمهوریت، ۶، ۴۸۴A_۸۷۸، ۵۰۲c به‌بعد، فن خطابهٔ ارسطو، i، ۲ـ۱.

۲ ـ ارسطو، آنالیطیقهای ثانی، i، ۱۰ـ۱ a ۷۱، مق خطابه، i، ۲، a ۱۳۵۶، ۳۲ به‌بعد، رك: به‌گوتیه: نظریه ۳۴، ۴۵ـ۴۳ـ مجلهٔ تاریخ فلسفه Revue d' Histoire de la Philosophie ج ۲ (۱۹۲۸)، ۳۵ ـ ۲۳۳.

۳ ـ رجوع شود به ابن‌رشد در «فصل»، ص ۸، ۲۵، ۲۶ «مناهج»، ص ۵۷. ابن‌رشد می‌گوید: «عوام‌الناس (جمهور) معتقدندکه فقط چیزهایی وجود دارندکه با خیال وحواس درك می‌شوند وهرچه با خیال وحواس درك نشود وجودندارد.» (مناهج ص۶۱ـ۶۲ مقایسه شود با ص۶۴) بدینسان عوام‌الناس، عقل را ازخیال تفکیك ناپذیر می‌دانند ومطلب را وقتی به بهترین وجه درك می‌کنندکه تصویر یا تشبیه یا قیاسی ذکر شودکه بتوانند با حواس خود درك کنند و از راه تجربهٔ آنی آن را دریابند.

او همچنین فرضیهٔ مربوط به سه طریق برهان و سه گروه از مردم را بر جامعهٔ اسلامی تطبیق کرد و کوشید تا دانشهای گوناگون جامعهٔ اسلامی را بر آن اساس بازشناسد. در سه کتاب خود («فصل»، «مناهج» و «تهافت») که دلیل اصلی نگاشتن آنها پاسخ به حملهٔ غزالی (متوفی به سال ۵۰۵/۱۱۱۱) بر فلسفه بود[1]، ابن‌رشد، خواص یا اصحاب برهان را با پیروان سنت ارسطو و افلاطون، و اصحاب جدل را با بدعت‌گذاران در مذهب از جمله متکلمان و صوفیان و کسانی که مانند غزالی هم اهل کلام و هم تصوف بودند در یک زمره به شمار آورد و بقیهٔ عامه را اکثریت یا مسلمانان با ایمانی قلمداد کرد که معنای ظاهری دین را با ثبات قدم می‌پذیرفتند و احکام شرع را اجراء می‌کردند[2].

«عامه» اکثریت بسیار شگرفی هستند که شریعت برای آنان نازل شده و ترغیب خطابی عامل مشترکی است که پیغمبر می‌تواند به واسطهٔ آن هم عوام و هم خواص را طرف سخن قرار دهد. از اینرو شرع اغلب از فن خطابه و طرق سادهٔ برهان استفاده کرده است، یعنی استدلالاتی که مقدمات آن اندک و بدیهی، و استنتاجات آن به آسانی از آن مقدمات قابل فهم است. و انگهی اینگونه طرق ساده بیشتر مربوط به دانشهایی است که در عمل به حال عامه سودمند است. و اما در مورد دانشهایی که در عمل سودآنی ندارند، مانند ماهیت روح، به عامه گفته شده است که حواس خود را به آنها مشغول ندارند[3]. ولی در امور محسوس و عملی، شریعت صراحت

---

۱ ـ بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ص ۴۱۹ به بعد.

۲ ـ رجوع شود به «فصل» ص ۶، ۸، ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲۵ ـ ۲۶ مناهج، ص ۶۷-۶۸. چون این سه گروه از مردم در هر جامعه‌ای وجود دارند و از آنجایی که مأموریت پیغمبر اینست که تمامی افراد جامعه را به راه راست رهنمون شود باید هر سه طریق را برای اقناع مردم از خاص و عام به کار ببرد. فصل، ۸، ۱۸ ـ ۱۷، ۲۴ ـ ۲۳، ۳۱ ـ ۳۰.

۳ ـ فصل ۳ ـ ۱ : ۲۶، مناهج ۷۹.

دارد وهمه‌را شامل می‌شود، مردم ازعام وخاص بایددر بارهٔ آنها تحقیق کنند، به آنها پی ببرند و آنها را اجراء کنند[۱].

لیکن اصطلاحات سادهٔ خطابی شرع فقط جنبهٔ آشکار یا ظاهری وحی هستند، وضرورت آنها به این دلیل است که نمی‌توان از اکثر آدمیان انتظار داشت که از راه دیگری مجاب بشوند. وحی و شریعت یك جنبهٔ باطنی نیز دارند که ویژهٔ خواص است. این جنبهٔ باطنی از راه برهان به‌معنای اخص آن، ابلاغ نمی‌شود، بلکه درمعانی باطنی مثالها و قیاسها و کنایه‌ها واظهارات متناقضی نهفته است که همهٔ آنها به‌خواص می‌فهماندکه اگر بخواهند در بارهٔ معنای باطنی ظواهر وحی و شریعت دانش کامل حاصل کنند لازم است که شیوهٔ برهان عقلی را به‌کار ببرند[۲].

راجع به‌مسئلهٔ رابطهٔ میان فلسفه (یعنی استنتاجات آن‌که با براهین عقلی به ثبوت رسیده است) وشریعت، یا رابطهٔ میان فلسفه وعلوم‌وضعی، ابن‌رشدمی گوید: «ما مسلمانان به‌یقین می‌دانیم‌که برهان عقلی با شریعت الهی ناسازگاری ندارد زیرا حقیقت، حقیقت را نفی نمی‌سازد، بلکه باآن تطبیق می کند و برصحت آن گواهی می‌دهد»[۳]. وقتی برهان عقلی‌موجب‌کسب دانش در بارهٔ یك‌چیز می‌شود، در مورد رابطهٔ آن باشریعت سه‌احتمال وجود دارد: یاشرع در بارهٔ آن‌چیزی نگفته‌و از اینرواختلافی به‌میان نمی آید، ویاشریعت ذکری ازآن کرده و با نتایج برهان عقلی مطابقت داردکه دراین صورت نیز بازمسئله‌ای وجود ندارد، و یاشریعت بااین نتایج موافق نیست وازاینرو احتیاج به‌تأویل دارد. تأویل یعنی نقل معنای‌عبارت ازحقیقت به‌مجاز...

---

۱ - فصل ۱۰، ۲۱ - ۱۱، تهافت ۴۲۹.

۲ - فصل، ص ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۸ و ۳۳. مقایسه شود با «نبوت» ابن‌سینا ص ۱۲۴، ۱۲۵.

۳ - فصل، ص ۸، ۱۲ - ۱۳؛ رجوع شود: به «اجرام» ابن‌سینا ص ۱۴-۱۳: ۵۰.

ومادربارهٔ تمام نتایجی‌که از راه برهان عقلی حاصل شده و با ظاهر شریعت ناسازگاری‌دارد با قطعیت می گوییم‌که: «ظاهرشریعت (درآن مورد بخصوص)قابل تأویل است»[۱].

ابن‌رشد پس از آنکه بدینسان رأی می‌دهد که میان تمام استنتاجات مبرهن فلسفی وشریعت توافق‌ذاتی وجود دارد، تصریح می کندکه اقدام به‌سازش دادن‌این دو ، باید منحصر به‌خواص باشد وهرگز برعوام افشاء نگردد . دراینجا اوصریحاً از فلاسفهٔ متقدم [یونانی][۲] پیروی می‌کندکه‌گفته بودند معجزات و اصول شریعت چیزهایی‌هستندکه هرگز نباید مورد تردیدیا بحث قرارگیرند، و«کسی‌که مرتکب چنین‌کاری بشود...سزاوارکیفرشدید است».آنچه دربارهٔ اینگونه‌چیزها بایدگفت اینست‌که «منشأ آنها امورخدایی‌است‌که ازعقل‌بشرخارج‌است‌وازاینرولازم است‌که آنهارا بپذیریم‌ولواینکه ازعلل‌واسبابشان‌ناآگاه باشیم»[۳]. ابن‌رشد برای این‌روش صریحاً دلیل عملی‌قائل می‌شود.شریعت، منشأ زندگی‌پرهیزگارانه برای‌عامه‌است. افشاءِ استنتاجات مبرهن عقلی برعوام و سازش دادن دانش عقلی با شریعت موجب آشفتگی‌می‌گرددوآنها راگمراه‌می‌کند[۴].تأویل‌شریعت‌همواره‌سبب ازهم‌گسیختگی شرع و بی‌ارزش ساختن حکمتی می‌گرددکه ازآن مراد است[۵]. این‌حکمت همان حکمت عملی پیغمبر است‌که همچون پزشکی حاذق ، شیوهٔ مشترکی‌که به‌طرزی معجزآسا مؤثر است برای زندگی به‌همگان ارائه داده است‌وحال‌آنکه‌کسانی‌که

---

۱ ـ فصل ، ص ۸ ـ ۹ ، مناهج ، ص ۷۲ ، تهافت، ص ۵۰۳ .

۲ ـ تهافت، ص۵۱۴، ۵۲۷ـ۵۲۸.

۳ ـ تهافت، ص۵۲۷

۴ ـ تهافت ، ص ۴۲۸ ـ ۴۲۹ ، ۵۲۷ ، فصل۱۲ـ۱۰، مناهج ۵۶ـ۵۷ ، ۶۳.

۵ ـ مناهج ، ص ۶۱ ـ ۶۲ ، ۷۱ ، ۷۲ ، فصل ، ۳۰ ـ ۳۲ .

اثر آن شیوه را در اذهان و قلوب بشر زایل می کنند نمی توانند چیزی به جای آن بگذارند[۱]، بنابراین فیلسوف باید عامه را از راه پشتیبانی و ستایش از شرع و از راه رد کردن گفته‌ها و خاموش کردن همهٔ کسانی که می کوشند تا عامه را با چون و چرا کردن دربارهٔ شریعت یا شك نمودن در آن، گمراه سازند، حمایت کند. بالاتر از همه او هرگز نباید نتایج تحقیقات عقلی و تأویلات خود را دربارهٔ شریعت بر عوام آشکار سازد زیرا اگر چنین کند بر خلاف مصلحت رفتار کرده و در نتیجه جهل خود را از ماهیت زندگی عملی اجتماعی آشکار ساخته است[۲].

این نظریه دربارهٔ وجود سه گروه از مردم و سه نوع برهان، شالوده عقیدهٔ ابن رشد را در زمینهٔ وظیفهٔ فیلسوف در برابر فلاسفهٔ دیگر و متکلمان و عامه در جامعهٔ اسلامی تشکیل می‌داد. ابن رشد پس از فتوی دادن به اینکه نه برای فیلسوفان حقیقی و نه برای عامهٔ مردم در زمینهٔ تأویل شریعت تردیدهای مهمی می تواند به وجود آید (زیرا فیلسوف حقیقی تأویل درست شریعت را می‌داند و عامهٔ مردم نیز به ظواهر شریعت قانع هستند) معتقد بود که اگر فیلسوف تأویل شرعی خود را به «کتابهای برهان» که فقط فیلسوفان به آن دسترسی دارند و می توانند آنها را بفهمند محدود کند، در آن صورت این دو گروه می توانند در کمال صلح و صفا باهم به‌سر ببرند. ولی فیلسوف در مطالبی که برای عامه می نویسد باید از هر وسیله‌ای که در قدرت دارد برای تأیید ظواهر شرع استفاده کند[۳]. این دو گروه سالم، می توانند بدون کشمکش همزیستی کنند.

این رابطهٔ عالی [میان دو گروه مردم] از همان نسلهای نخستین اسلام به‌دست

---

۱ ـ فصل، ص ۲۷ ـ ۲۹.

۲ ـ مناهج، ص ۷۱.

۳ ـ مناهج، ص ۶۸، ۷۱.

افرادگروه ناخوشی‌ازمردم که نه به‌معنی ظاهری‌شریعت‌قانع بودند ونه‌می‌توانستند معنی باطنی وحقیقی آن را از طریق برهان عقلی بیاموزند مختل گردید. اینان، دسته‌های گوناگونی از معارضان، متکلمان وصوفیان بودند که چون ازقصدواقعی شریعت و ماهیت حقیقی فلسفه بی‌خبر بودند بیهوده می‌کوشیده‌اند تا این دورابا هم سازش‌دهند. آنها عامهٔ پرهیزگار را باافشای شکهای خود دربارهٔ معنای‌حقیقی شریعت وامکان توجیه عقلانی آن گیج کرده‌اند[1]. چون بیمار بودند بر آن‌شدندکه شریعت‌راکه برای عقلهای سالم‌وضع‌شده‌بود به‌اقتضای هوس بیمارخود تغییردهند. اینان‌درازهان‌عامه شکهایی‌راجع به‌سودمندی شرع ایجادکردند وعامه رادستخوش [نیرنگهای] شیادان‌ومدعیان‌طبابت قراردادند[2]. وانگهی‌این‌گونه تأویلات‌عامیانه موجب ادعاهایی دربارهٔ اختلافات دروغین میان‌عقل و وحی گردیده وسبب‌شده‌است که‌گروهی‌شرع‌را رد کنند وگروهی‌فلسفه‌رامردود شمارندودرصدد آزار [اصحاب] آن برآیند[3]. عامهٔ مردم چنان‌گمراه شده‌اند که فیلسوفان را دشمنان خودو شرع می‌دانند وحال‌آنکه در واقع متکلمان‌بیمار وسرگشته‌اندکه دشمنان حقیقی‌شرع هستند وفیلسوفان دوستان عامه وحامیان شریعت وجانشینان حقیقی پیغمبرند.

فیلسوف حقیقی‌مسلمان درعمل باوضعی روبرو بود که در آن هم‌شریعت‌وهم فلسفه درخطر بود. درنتیجه اونمی‌توانست همچنان مهرخاموشی برلب زند، بلکه ناچار بود به‌یاری دین ودفاع از فلسفه‌بشتابد. این وضع‌بی‌اندازه حساس‌است‌چون فیلسوف آزادی آن را ندارد که شیوهٔ برهان عقلی را درپیش‌گیرد. فیلسوف‌مانند پیغمبر (که فیلسوف نمایندهٔ حقیقیش درجامعه می‌باشد) باید شیوهٔ عام‌یا ساده‌ای

---

۱ ـ مناهج، ص ۶۵، ۶۸، ۷۰ ـ ۷۱ فصل، ص ۲۰ ـ ۲۱، ۲۵، ۲۶،۲۹،۳۲.

۲ ـ مناهج، ص ۶۸ ـ ۷۰، ۱۱۳، فصل ص ۲۷ ـ ۲۹.

۳ ـ مناهج، ص ۷۰ ـ ۷۲.

به‌کار ببرد که اغلب خطابی وجدلی است[۱]. از این راه اوباید خطاهای آن گروه ناخوش مردمان و نقائص شیوه ها ونتیجه‌گیریهای ایشان را بیان کند. بایدبه‌عامهٔ متدین که‌گمان برده‌اند شریعت بابرهان‌عقلی تعارض‌دارد تفهیم کند که‌چنین نیست. و بالاخره او باید درآثار کسانی به‌تحقیق بپردازد که درصدد برآمده‌اند تاشریعت وفلسفه را آشتی‌دهند وسرانجام علومی دروغین بوجودآورده‌اند که نه وضعی‌است ونه‌فلسفی‌بلکه معجون درهمی از هردو می‌باشد. فیلسوف باید شیوه‌های گوناگونی را که در این‌دانشها بکار رفته تمیز بدهد وپایه ونوع تحققی را که بواسطهٔ هریك از این شیوه‌ها حاصل شده معلوم کند[۲].

بدینسان فرق میان عام وخاص ، وقتی به‌اساس فلسفی پی‌جویی شود، شالودهٔ نظریهٔ نبوت‌وفرق میان علوم شرعی وعلوم فلسفی می‌گردد . متکلمان بالوث‌کردن فرق میان عام وخاص ، فرق میان علوم وضعی مبتنی برشرع و علوم فلسفی‌مبتنی‌بر برهان عقلی‌را لوث‌کرده‌اند . ابن‌رشدکوشید تا از راه افشاءکردن خطاهای غزالی آشفتگی علوم زمان خود راآشکار سازد. اما در زمان ابن‌خلدون وضع بدترشده بود . ابن‌خلدون بادوباره مطرح کردن فرق‌میان عام‌وخاص، ومیان علوم وضعی و فلسفی ، قصد خود را به‌احیای فلسفه‌درجامعهٔ اسلامی اعلام‌کرده بود و برای‌آنکه این‌کوشش ثمربخش باشد، می‌بایست رابطهٔ میان علوم شرعی و فلسفی را مطالعه و

۱ ـ فصل ، ص ۱۷ ، ۱۸ ، ۳۲ ، تهافت ، ص ۲۰۹ ، ۳۵۶ ـ ۵۸ ، ۵۸۸ رجوع شود به‌ملة‌الفاضلهٔ فارابی ، ص ۵۳ . استفادهٔ ابن‌رشد ازشیوهٔ ساده برای اقناع عوام در مناهج در کمال وضوح نمایان می‌باشد.در آنجا اومی کوشدتا تأویلات متکلمان دربارهٔقرآن‌را باشیوه‌ای همانندشیوهٔ آنان‌منتها ساده‌تر ونزدیکتر به‌معانی‌ظاهری قرآن، ردکند. بااین‌شیوه ازلغزشهای عمدهٔ متکلمان یعنی از تأویلات پرشاخ و برگ وغیرلازم ، اظهارات ضدونقیض و استدلالات ناقص احتراز شده است (مناهج ، ص ۴۳ ـ ۴۷ ، ۴۹، ۵۰،۵ـ۴، ۱۹:۵۱، ۵۳،۶ـ۵) .

۲ ـ فصل ، ۱ ، (عنوان) درجاهای گوناگون ، مناهج ، ۲۷ (عنوان) تهافت ۳ (عنوان) جاهای گوناگون (خاصه اشاداتش به استفادهٔ غزالی از دلائل خطابی وجدلی ومغالطه‌ای).

مآخذ خاص درهم آمیختگی آنها را ذکر کند و از این راه هر دو را رهایی بخشد و آنها را دوباره به‌سوی هدفهای صحیحشان رهبری کند.

۳ ـ پس سومین مسئلهٔ مهم فلسفهٔ عملی درجامعه‌ای که برشریعت پایه‌گذاری شده وازعام وخاص تشکیل یافته عبارت است ازبیان وظیفهٔ صحیح دانش درجامعه، تعریف هدفهای دودسته علوم مورد بحث، ونقدعلوم گوناگون موجود درجامعه.هدف ابن‌خلدون ازبحث درپیرامون علوم گوناگون موجود درجامعهٔ اسلامی زمان‌او عیناً همین‌است: یعنی اینکه‌درهم آمیختگیهای گوناگون‌علوم‌وضعی‌وفلسفی‌رارفع و آشکار کند. واما دربارهٔ شیوهٔ کاراو، ابن‌رشد قبلا رؤوس مطالب آن‌را ذکر کرده بود. ابن‌خلدون همان شیوه رادرسراسر بحث خودبه‌کارمی برد وازخطابه وجدل وبرهان ساده استفاده می کند. قصد واقعی اوازاین‌بحث به‌وضوح از اینجا نمایان‌می‌شود که خطرات درهم آمیختگی علوم راآشکار می‌سازد و کراراً به‌عامه توصیه می‌کندکه از مطالعه دست بردارند وازشریعت فرمانبرداری‌کنند[۱].

ابن‌خلدون‌نخست به‌علوم وضعی پرداخته‌وتعددآنهارا از این‌راه بیان‌وتوجیه می‌کند که احکام خداوند دربارهٔ اعمال معینی، ازمآخذ بیشماری اقتباس می‌شود. درجامعهٔ اسلامی این مآخذ عبارتند از: قرآن، سنت‌بالنص، اجماع‌والحاق(قیاس

---

۱ـ تاجایی‌که ابن‌خلدون ازظهور وپیشرفت علوم موجود درجامعهٔ اسلامی بحث می کند، گزارش او را ازاین علوم می‌توان «تاریخی» و«عینی» خواند و تاجایی که دربارهٔ توضیح فوائد ومضار اجتماعی این‌علوم بحث می‌کند، تحقیق او را می‌توان «جامعه‌شناختی» دانست. لیکن اگر این صفات را بدون قید و شرط بپذیریم، از اصول فلسفی‌که این علوم براساس آنها تنظیم وبحث وارزشیابی شده است غافل می‌مانیم. این اصول، یعنی ماهیت فلسفه‌وشریعت ونظر ابن‌خلدون دربارهٔ نبوت و نظام اجتماعی مبتنی است برآن‌که درصفحات‌پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت برای توضیح چگونگی گزارش ابن‌خلدون از علوم، مهمتر از خصوصیات «تاریخی»، «عینی» یا «جامعه شناختی»آن هستند.

ومانندآن[۱]) مسلمانان برای آنکه از این مآخذ استفادهٔ کامل کنند تا معلوم نمایند که چه اعمالی مقرر وحکم شده است، احتیاج به علوم گوناگونی دارند که در مورد هریك از این مآخذ تدوین و تکامل یافته است: برای فهم قرآن علم تفسیر و تجوید را داریم. برای تشخیص صحت احادیث پیغمبر، علوم حدیث را داریم که در بارهٔ ناسخ ومنسوخ و سیرت محدثان و اسنادهای آنها، الفاظ و اصطلاحات غریب دراحادیث ومانندآن بحث می کنند. وبرای پی بردن به قواعد صحیح اجماع والحاق، اصول فقه را داریم. هدف واقعی همهٔ این علوم تأویل شرعی دین یا علم فقه است که عبارت است ازشناختن احکام بخصوص دربارهٔ اعمال بخصوص. علم فقه مباحث فرعی گوناگونی نیزدارد که درپیرامون مسائل فرائض (تقسیم ارث)، خلافیات (مناظرات) و قواعد قیاس وجدل گفتگو می کنند[۲].

چون شریعت علاوه برتجویز پاره‌ای اعمال، پاره‌ای عقاید نیز در بارهٔ ذات خداوند وصفات او، رستاخیز، بهشت‌ودوزخ وتقدیر تعلیم کرده، وازآنجایی که‌این عقاید نیازبه تشریح دارند و باید دربرابر بدعتها حمایت شوند، علم کلام نیز در اختیار ماست[۳]. برای عامهٔ مؤمنان فقه‌و کلام‌کافی است زیرا عامه برطبق اصول و قواعدی‌که فقه تعیین کرده و عقایدی‌که علم کلام بیان داشته‌است زیست‌می‌کنند. اما کسانی هم هستندکه استعداد وذوق آن را دارندکه وجود خودرا وقف ممارست روحانی وزهد وعبادت می گردانند تا از این راه برموجودات علوی اطلاع حاصل کنند. این راه‌ورسم صوفیان است که‌نخست به‌ظواهر شرع پرداخته یك‌رشته‌تکالیف و ریاضتهایی ابداع کرده‌اند که به‌واسطهٔ آنها ازچیزهایی که پیامبران آموخته‌اند و جمهورامت به‌آن ایمان‌دارند دانش‌مستقیم به‌دست می‌آورند. این تکالیف‌وریاضتها

---

۱ – مق، ج ۲، ۳ – ۱ : ۳۸۶.

۲ – مق، ج ۲، ۳۸۶، ص ۳۸۸ به‌بعد، ج ۳، ۲۶ – ۱.

۳ – مق ج ۲، ۱۸ – ۱۵ : ۳۸۶، ج ۳، ص ۲۷ به‌بعد.

درعلم تصوف تحت نظم درآمده است[۱]. وبالاخره عالم خواب است که از طریق آن برخی ازمؤمنان برچیزهای ماورای حس معرفت مستقیم حاصل می کنند. خواب به‌شکل صورتهای محسوسی که خیال آنها را به‌حس مشترك می‌سپارد درحافظه‌باقی می‌ماند: مثلا دریانمودارقدرت ومارمعرف دشمن‌است. برای تعبیر این‌گونه‌صورتها قواعدی‌کلی تدوین شده‌که موضوع علم تعبیر خواب می‌باشد[۲].

همهٔ این دانشها مستلزم آشنایی به‌زبانی است که مآخذ آنها به‌آن نازل یا نوشته شده است . از اینروعلوم لسانی از یك‌لحاظ ابزارهای لازمی برای‌همهٔ‌علوم وضعی هستند ودرشمار این علوم دسته‌بندی شده‌اند[۳].

اگرچه این‌علوم وضعی دروهلهٔ نخست بانقل وتعیین‌احکام شرع دربارهٔ امور محسوس سروکاردارند، ولی تعقل نیزتا اندازه‌ای درآنها دخالت دارد واندازهٔ این تعقل بارشدو تکامل اجتماع افزایش می‌یابد.

این‌گفته مثلا درمورد فقه‌وکلام‌که اولی درامور محسوس ودومی درعقایدبحث

---

۱ ـ مق ، ج ۳ ، ۶۵ ـ ۶۰

۲ ـ مق ، ج ۳ ، ۸۳ ـ ۸۲ ، ۸۶-۸۴ تذکراین نکته مهم است‌که ابن‌خلدون درآغاز علم‌کلام وتصوف وتعبیر رؤیا و علوم وضعی مخصوص به‌جامعه‌ای معین ، نه علوم عقلی عام را ملاحظه می کند. ابن‌خلدون درطرح مقدماتی خود (مق ، ج ۲ ، ۸۷ : ۳۸۵ ) از این علوم سه‌گانه ، فقط ازعلم‌کلام یادمی‌کند (مق ، ج ۲ ، ۱۷ : ۳۸۶) ظاهراً اوتصوف وتعبیر رؤیا را چندان مهم نمی‌دانست‌که درگزارش اجمالی خود از علوم وضعی ازآنها نام ببرد . او در آغاز دوفصل مربوط به‌تصوف وتعبیر رؤیا می گوید: «این دانش از علوم شرعی جدیددرامت است» (مق ، ج ۳ ، ۸۰ ، ۵۹). منظور او از اینکه این‌علوم، جدید (حادث) هستنداین‌است که‌مسلمانان صدراسلام بدون این‌علوم زندگی‌کاملا پرهیزگارانه‌ای داشتند: به‌عقیدهٔ اوهمین نکته دربارهٔ علم کلام نیز صادق است (مق ، ج ۳ ، ۱۵ : ۳۶ ، ۱۶ ـ ۱۴ : ۵۱) .

۳ـ این ملاحظه در مورد طرح کلی که درمق ، ج ۲ ، ۲۰ ـ ۱۸ : ۳۸۶ آمده است صدق می کند ، ولی در گزارش تفصیلی این علوم ، ابـن‌خلدون از علوم لسانی بعد از علوم عقلی بحث می کند ، (مق ، ج ۳، ص ۲۷۸ به‌بعد).

می کند صادق می باشد. اجتهاد واستفاده ازقیاس که برای فقیه کارهایی تقریباً تعقلی هستند ازطرف هرچهارمکتب فقه‌سنت اسلامی مدتها پیش‌از ابن‌خلدون به‌رسمیت شناخته شده بود و این درمورد برخی از دانشهایی‌که بافقه‌رابطهٔ نزدیك دارند نیز صدق می کند. مثلا اصول فقه دربارهٔ چگونگی استخراج احکام فقهی از مآخذ گوناگون شریعت ازجمله اجتهاد وقیاس گفتگو می کند[1]، وخلافیات، منحصراً در پیرامون قواعد منطقی برای احتجاج میان نمایندگان مکاتب‌گوناگون فقه بحث می کند و علم جدل لااقل ازلحاظ صوری یك مبحث صرفاً عقلی است[2]. ولی عنصر عقلی درعلم کلام کاملا آشکار است، چون‌وظیفهٔ علم کلام اینست که‌به‌یاری‌استدلالات عقلی ازعقاید دینی دفاع‌کند[3]. ازاینرو تحلیل ابن‌خلدون از ماهیت و هدف علوم وضعی، وجود و تاحدی لزوم یك‌عنصر عقلی را در این‌علوم به‌رسمیت می‌شناسد[4]. ولی مسئلهٔ دشوار وحساس همانا تعریف ماهیت عنصر عقلی، تحدید حدوداستفاده‌از آن و تشریح خطر احتمالی افراط دراستفاده ازآن می‌باشد.

ماهیت عنصر عقلی که درعلوم وضعی به‌کارمی‌رود به‌وسیلهٔ هدف نخستین این علوم تعریف‌گردیده است. این هدف چنانکه دیدیم یك هدف عملی است: یعنی عبارت از این است که احکام شرع را محقق واجرا کند. درنتیجه هردانش عقلی که در این علوم لازم باشد یا به‌کاررود باید کاملا تابع این هدف‌باشد ودرمسیر آن سوق داده شود. ممکن است برای فقیه اجتهاد و استفاده از رأی وقیاس وخلافیات یا قواعد جدل به‌منظوردفاع یا ردآراء شرعی لازم شود. متکلم نیزمحتمل‌است‌لازم

---

۱ - مق، ج ۳، ص ۱۷ به‌بعد.

۲ - مق، ج ۳، ص ۲۶.

۳ - مق، ج ۳، ص ۲۷ به‌بعد.

۴ - رجوع شود: مثلا به تأکید ابن‌خلدون به روی ضرورت ریاضیات در تقسیم ماترك متوفی برطبق اوامر شریعت (مق، ج ۳، ۱۵ - ۱۴).

یاسودمند بداندکه عقایدی‌را که‌شرع حکم کرده‌منطقاً توجیه‌کند یا عقایدمخالف یا بدعتهای رافضیان ومنحرفان راباطل سازد. برای این‌کار همهٔ آنها باید هدف عملی دلایل‌منطقیی‌را که‌به‌کار می‌برند تشخیص‌دهند، یعنی‌استفادهٔ آنها از برهانهای عقلی، ابزاری برای اجرای شرع ودفاع ازعقاید امت است[۱].

بنابراین میزان استفاده از تعقل دراین علوم بستگی به‌احتیاجات واقعی در زمان ومکان بخصوص‌دارد. مثلا مسلمانان‌صدراسلام‌درمدینه به‌شیوهٔ‌پرهیزگارانه‌ای که باشرع انطباق‌کامل‌داشت زندگی می کردند وبه‌استفاده از قیاس وکلام‌یاتصوف احتیاجی نداشتند. پیدایش مسائل عملی‌جدید درنتیجهٔ توسعهٔ دامنه امپراطوری اسلام، وپیدایش بدعتگذاران دراثر تماس با فرهنگهای دیگر، استفاده از قیاس و کلام را ایجاب کرد[۲]. ازسوی دیگر رواج پیشه‌ها وتجملات دنیوی از قرن نهم میلادی‌به‌بعدفرقهٔ مخصوصی‌ازکسانی به‌وجودآورد که زندگی خود را وقف‌پارسایی وعبادت می کردند. این فرقه زندگی روحانی‌رابرطبق قواعد، آداب واعمال‌عقلانی که به‌تصوف معروف است سامان دادند[۳]. ولی درهمهٔ این علوم وضعی، عنصرعقلی باید محدود به مقصود مستقیمی‌باشدکه برای‌آن به‌کار می‌رود. بدینسان مسائلی‌که دراصول فقه وتصوف مورد بحث قرار می‌گیرد باید پرازمثالهای عینی و محدود به امور شرعی وعبادت باشد ولزومی ندارد که بیش از اندازه عقلی وذهنی باشد.مثلا لازم نیست که‌علوم فقهی درتمام مراحل قیاس‌عقلی یا جدل‌وارد شود[۴]. علم‌کلام‌هم باید به‌توضیح اعتقادات شرعی برای تمام افراد جامعه همت‌گمارد و بقای«ملکه»و وحدت اعتقادات را تأمین‌کند، باید ادلهٔ ساده‌ای‌که درخور فهم‌همگان باشد اقامه

---

۱- مق، ج ۲، ۱۲۷، ج ۳، ص ۱ به‌بعد، ۱۷ - ۱۶، ۲۴- ۱۲۳-۱۲۲.

۲ - رجوع شود به‌مق، ج ۳، ص ۲ به‌بعد، ص ۴۴ به‌بعد.

۳ - مق، ج ۳: ۶۰ - ۵۹، ۶۳ - ۶۲.

۴ - مق، ج ۳، ۲۲، ۲۶.

کند و درعین‌حال لزوم پذیرفتن عقاید دینی را بدون تعقل زیاد، وهمچنین قصور عقل بشر ولزوم‌عمل کردن به عقاید واکتفاء نکردن به‌اظهار صرف آنها را تأکید کند. صوفیان نباید باکوشش به‌آشکارکردن عوالم کشف و شهود خود مجاهداتشان را منحرف سازند، بلکه باید به کسب کمالاتی همت گمارند که آنان را به عرفان رهنمون شود. درتنها برهان‌عقلی که خود ابن‌خلدون اقامه می کند (یعنی استدلال او دربارهٔ توحید) این معانی به‌طور برجسته ومؤثری تأکید شده و به وضوح‌معلوم می‌شودکه ابن‌خلدون برتمام جزئیات روشی‌که ابن‌رشد برای مخاطب قرار دادن عامه، مناسبتر از روشهای دیگر دانسته وتوصیه‌کرده احاطه و تسلط یافته است[۱].

محدودکردن برهان عقلی درعلوم وضعی به‌حداقل ضروری، به‌این دلیل‌لازم است‌که تجریدات زایددراین علوم، لاجرم درعمل خطراتی به‌بار می‌آورد. نخستین خطر اینست‌که نویسنده‌مقصود عملی این علوم‌را ازنظر دورمی‌دارد و مساعی خود را دراستدلالات بیهوده تلف می‌کند[۲]. درعلم‌کلام، افراط در استدلالات عقلی‌راجع

۱ ـ رجوع شود به مناهج ابن رشد، ص ۴۳ و صفحات قبل این کتاب. ابن‌خلدون استدلال خود را چنین‌آغاز می کند: «بگذارید در اینجا لطیفه‌ای بابرهان عقلی ذکر کنیم که به‌ساده‌ترین وکوتاهترین طریق، یکانگی خداوند را برماکشف می‌کند». به استعمال کلمه «کشف» دراینجا و درعنوان این فصل و استفاده از همان‌کلمه درعنوان مناهج ابن‌رشد توجه کنید. ابن‌خلدون سپس به‌شرح وبسط این راه‌کوتاه وساده می‌پردازد. نخست استدلال «سببیت» راکه ابن‌رشد اقامه‌کرده بمیان می‌آورد (با این تفاوت‌که ابن‌رشد به این نحوه استدلال نام متداول‌تر«اختراع» را داده‌است) [مناهج ص ۴۳:۶] در سراسر این‌استدلال، تکیه روی لزوم پرهیز از تحقیق دربارهٔ این امر و پیروی‌کردن از شارع در عقاید و اعمال می‌باشد. اوحتی توحید را«عجزما از فهم سببها ونحوهٔ کار آنها، و واگذاری‌آن (دانش) به‌آفریننده» تعریف می کند (مق، ج۳، ۳۱:۱۳)ودرپایان می گویدکه پی‌بردن به‌عجز ازفهم، فهم است و استدلال درازی برآن‌می‌افزاید تاثابت‌کندکه عقیده باید «ملکه» گردد.

۲ ـ مثلا رسالاتی که توسط متکلمین چون جوینی (متوفی به‌سال ۱۰۸۵/۴۷۸) دربارهٔ جدل درفقه نوشته‌اندبدین گونه بوده است (بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ۹۰ ـ←

به عقاید دینی نه‌تنها بیفایده بلکه برای اجتماع زیان‌آوراست . این عمل موجب پیدایش فرقه‌ها و بدعتهای مخرب گوناگونی شده است که اثرشرع را زائل‌و جامعه راگمراه‌کردند و وحدت وهمبستگی آن را به‌مخاطره افکندند[1] . وبالاخره برهان عقلی را درعلوم وضعی‌زیاده ازحدجدی‌گرفتن خطرناك است،زیرا هیچیك‌ازمباحث عقلی که دراین علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد متعلق به‌علوم عقلی اصیل‌نیست‌و بنابراین استنتاجات آنها هرگزبا برهان عقلی به‌اثبات نرسیده‌است‌واگر باموازین شرعی سنجیده نشود محتملاً کاذب ازکار درمی‌آیند[2] .

اگر به دیدهٔ تعقل بنگریم نتایج این شیوه‌های نادرست گمان محض است وفی‌حدذاته هیچگونه مبنایی‌برای تحقق‌ویقین ندارد. ازاینرو علوم وضعی نمی‌توانند از قدرت برهان عقلی برای دفاع از نتیجه‌گیریهای خود استفاده کنند و به‌همین دلیل باید ازبه‌کاربردن استدلالات عقلی‌دوری جویندجزدرمواقعی‌که برای توضیح یا دفاع از احکام شرعی لازم شمرده شود و اینگونه موارد نیز باید به‌احکام شرع نزدیك باشد ، زیرا این احکام یگانه مأخذ برای نتیجه‌گیریهای آنهاست . در غیر این‌صورت به‌حال جامعه از عوام وخواص زیان‌آور است و موجب درهم‌آمیختگی شیوه‌های صحیح علوم شرعی وعلوم عقلی می‌شود و ابن‌خلدون این درهم‌آمیختگی

←۳۸۸) و همچنین رسالات‌غزالی‌ورازی دربارهٔ اصول‌فقه وعامدی (متوفی به‌سال ۱۲۳۳/ ۶۳۱) [تاریخ ادبیات عرب ، ج ۱ : ۳۹۳] ونسفی (متوفی به سال ۱۱۴۲/۵۳۷ [ تاریخ ادبیات عرب، ج ۱ ، ۲۸ - ۴۲۷] دربارهٔ جدل شرعی).

۱ ـ مق ، ج ۳ ، ص ۳۶ به‌بعد.

۲ ـ هرگاه از دیدگاه علم منطق تحقیق شود، قیاسهایی که درجدل فقهی به‌کارمی‌رود بیشتر مغالطه وسفسطه است (مق، ج ۳ ، ص ۲۶) منطق متکلمان متقدم ناپخته است وباقواعدا کید برهان منطبق نیست‌ومنطق متأخران‌نیزصرفاً صوری است و ازاینروهیچگونه استنتاجات قابل اثبات به‌بار نمی‌آورد (مق ، ج ۳ ، ص ۴۰ – ۴۱ وتهافت ابن‌رشد، در جاهای گوناگون).

را مهمترین خصیصهٔ علوم زمان خویش می‌شمرد.

ولی درهم آمیختگی علوم وضعی با علوم عقلی منحصر به درهم آمیختگی روشهای آنها نبود، بلکه موضوع ومسائل این علوم را نیز شامل می‌گردید.

درواقع این درهم آمیختگی چنان عمومیت داشت که بازشناختن یکی از دیگری محال شده بود[1]. این مسئله مخصوصاً در مورد علم کلام وتصوف از یك‌سو، و فلسفه ازسوی دیگر به‌وخامت گراییده بود. اقدام ابن‌خلدون در زمینهٔ طرح مجدد فرق میان علم کلام وتصوف ومیان این دوعلم بافلسفه مسلماً به‌این قصد بود که غرض صحیح علوم وضعی را تعریف کند و این علوم را به‌مسیر هدف عملی آنها بازگرداند. ولی درپس این هدف عملی، یك هدف دیگر نظری‌تر نهفته بود که عبارت بود از تعریف حدود و غرض فلسفه.

برای پی بردن به‌اینکه ابن‌خلدون علم کلام، تصوف وفلسفه را درچه وضع اسفباری یافت، باید تحلیل او را از تحول این‌علوم در دوران بعداز غزالی مورد مطالعه قرار دهیم. درمورد مکتب متقدمین یا مکتب کلام اشعری رابطهٔ میان علم کلام وفلسفه ساده ومشخص بود. متقدمین منطق قهقرایی فیلسوفان را رد می‌کردند ودرنتیجه وجود عینی کلیات عینی‌راکه بایدباکلیات‌ذهنی منطبق باشد منکرشدند. حتی اصول جوهر، طبیعت وعلتهای طبیعی و عقلی را نیزردکردند ودرازاء اصول و مقدماتی برای دفاع از عقاید دینی مانند اثبات وجود جوهر فرد وخلأ وزمان فرد وخلأ واینکه‌عرض‌قائم به‌عرض نیست ودر دوزمان باقی‌نمی‌ماند، ازخودوضع کردند. خلاصه اینکه آنها فلسفه وروش آن رامردودشمردند وپس از ردکردن طبیعت و علتها، حتی منطق را نیزردکردند. ازنظر علم برهان شیوهٔ آنان ناپخته و مقدمات واصولشان نادرست بود. اما این اشکالی نداشت چون آنان خود را آشکارا از

۱ ــ مق، ج ۳، ۴۲، ۱۲۱.

فیلسوفان جدا می‌دانستند، به‌منطق چندان ایمانی نداشتند و آن را تعمداً به‌منزلهٔ ابزاری برای دفاع ازمعتقدات امت به‌کار می‌بردند ـ و دراین‌کار تا آنجا که امت، آنان را بر بدعت‌گذاران پیروزی می‌بخشید توفیق حاصل می‌کردند[1].

باظهور«متأخران»گرایش تازه‌ای به‌وجودآمدکه‌غزالی آن راآغازکردورازی ومتکلمان بعد ازاوآن‌را تکامل‌دادند. «متأخران» بر برهانهایی‌که مبتنی برمنطق ارسطو ومقتبس‌ازآراء فلاسفه دربارهٔ طبیعیات‌والهیات بود روش واصول«متقدمان» را ردکردند. بدینسان مسئلهٔ خطیر علم‌کلامی پدیدآمد که همچنان باقضایای‌غیر فلسفی (یعنی با عقاید شرعی) آغاز می‌گردید، منتها می‌کوشید تاآنهارا باموازین فلسفی و عقلی به‌ثبوت برساند و این را وظیفهٔ اصلی فلسفه می‌شمرد ودرعین‌حال‌با فلاسفه از درمخالفت درمی‌آمد وآنها را دشمنان معتقدات مذهبی قلمداد می‌کرد. تازش ابن‌رشد برغزالی‌که او (غزالی) متفکری است‌که:

«علوم را سخت‌باهم‌درآمیخته و ازمنشأ ومسیرشان منحرف ساخته»[2] نه‌فقط مثمرثمر واقع نشده بود، بلکه برعکس، مقام علم‌کلام را بعد از غزالی استوارتر ساخته بود، زیرا متکلمان برای آن‌که ازخرده‌گیریهای ابن‌رشد درامان باشند، کوشیدند تا منطقی‌ترشوند.درواقع‌کار این‌گرایش به‌جایی رسیدکه بازشناختن‌کلام ازفلسفه محال‌گردید ومتکلمان از زمان رازی به‌بعد فیلسوفان امت شدند:

«متکلمان متأخر مسائل علم‌کلام را بامسائل فلسفه درآمیختند، زیرا میان مسائل این‌دوعلم‌شباهت [مشکوکی] بود و نیز میان مبحث علم‌کلام ومبحث‌الهیات و مسائل این‌دوعلم تشابهی‌وجود داشت[3]. این‌دوعلم باهم‌چنان درآمیختندکه‌گویی

۱ـ مق، ج ۳، ۴۰ ـ ۳۹، ۴۹

۲ ـ رجوع شود به‌ابن‌رشد درتهافت، ص ۴۳۷، ۱۰۸، ۴۵۴، ۴۹۱، ۵۸۷.

۳ـ درآغاز مق، ج ۳ ص ۱۲۲ سطر۱ حرف ربط «واو» اضافه شود: دستنویس مق، کع، رجوع شود به‌مقدمهٔ دسلان، ج ۳، ۱۶۷، یادداشت۳.

فن واحدی هستند. آنان [متکلمان] ترتیب فیلسوفان را درمسائل طبیعیات و مابعدالطبیعه تغییر دادند واین دودانش را همچون فن واحدی باهم درآمیختندو بحث درپیرامون مسائل عمومی را مقدم بر [بحث دربارهٔ] امور جسمانی و توابع آنها قرار دادند وسپس امور روحانی وتوابع آنها را آوردند واین کار راتا آخر ادامه دادند. واین کاری است که ابن خطیب [رازی] در کتاب مباحث المشرقیه وهمهٔ متکلمین بعدازاو کرده اند. علم کلام با مسائل فلسفه درآمیخته و کتابهای آن پراز [چنین مسائلی] گردیده است. گویی غرض ازمبحث ومسائل هردوعلم یکی است. این درهم‌آمیختگی که کاری خطاست، عامه راگمراه کرده است.

***

«این رابدان تابتوانی این دوفن را ازهم بازشناسی، زیرا در نزد متأخران کلام وفلسفه ازنظر وضع وتألیف باهم درآمیخته است. حقیقت اینست که هریك از آنها ازحیث موضوع ومسائل بادیگری متفاوت است وعلت درهم آمیختگی دوعلم مزبور یکی شدن مطالب آنها درضمن استدلال است، چون استدلال اهل کلام به‌صورتی درآمده که‌گویی غرض ازانشاء آن اینست که از راه دلیل طلب اعتقادکنند وحال آنکه چنین نیست بلکه‌قصد ازآن [علم کلام] رد بر ملحدین بوده است وگرنه‌مطالب آن [ازطریق شرع] معلوم گردیده و درستی آنها مسلم گرفته شده است»[1].

درهم آمیختگی کلام وفلسفه باظهور تصوف استدلالی تشدیدگردیدچه‌اصحاب این‌گونه تصوف درصدد برآمدند تابه «ادراك‌وجدانی» جنبهٔ علمی ونظری دهند و از راه «استدلال نظری» هدف ریاضتهای روحانی را به‌ثبوت برسانند[2] ونتیجهٔ آن

---

۱ – مق، ج ۳، ص ۲۳ - ۱۲۱.
۲ – مق، ج ۳، ۶۵، ۶۸.

معجونی ازمعانی بیان وسخنان مبهم ونامفهوم گردیدکه معنی ومقصود آنهارا هیچ محققی نمی‌توانست درك کند[۱] و بعضی ازصوفیان رابه عقایدی کشانیدکه‌از نظرعقلی قابل دفاع نبود مانند انانیت وعقیده به اتحاد (یعنی یکی بودن خالق با مخلوق‌در ذات و وجود وصفات )[۲]. گروهی دیگرازصوفیان ازراه راست منحرف شده برای اثبات معرفت قلبی مشکوك خود ، متوسل به برهان عقلی گردیدند و استدلالات متکلمان متأخر را به‌کاربردند و استدلالات دیگری را نیز ازفیلسوفان به عاریت گرفتند . بدینسان بعداز علم‌کلام ، تصوف استدلالی مهمترین عامل اختلاط هدف صحیح علوم وضعی و علوم فلسفی بود :

«ونیز گروهی از صوفیان افراطی متأخر پدیدآمدند که ازوجدانیات‌سخن می گفتند.اینها مسائل این‌دوفن (کلام وفلسفه)را بافن‌خود درآمیختندودر بارهٔ‌همهٔ این‌مسائل به‌یك روال‌بحث می‌کردند مانند استدلالات آنها دربارهٔ نبوت ، اتحاد (یکی بودن خالق ومخلوق) وهمه‌خدایی (وحدت وجود) و اصالت وحدت و مانند آن . وحال‌آنکه مطالب این‌سه‌فن (کلام و فلسفه وتصوف ) باهم به‌کلی مغایر و متفاوت است ومطالب‌صوفیان بیشتر از همه ازجنس فنون و علوم دوراست زیرا ایشان مدعی کشف‌وشهود هستند ولی‌ازبرهان می‌گریزنددرصورتی که‌کشف‌وشهوداز مباحث و مطالب علمی‌دوراست»[۳].

---

۱ - مق ، ج ۳ ، ۷۰ - ۶۹ ، ۷۳ .

۲ - مق ، ج ۳ ، ۶۷ ، ۷۲ .

۳- مق، ج۳: ۱۲۳ : ۱۷ ، ff ۱۲۴ رجوع‌شود به‌مقالهٔ میاسیریه Miya Syrier تحت‌عنوان: «ابن‌خلدون وتصوف اسلامی ». (درشمارهٔ ۲۱ مجلهٔ فرهنگ اسلامی ، سال ۱۹۴۷ ص۳۰۲- ۲۶۴ چاپ حیدرآباد) دراین مقاله سیریه شرح مبسوطی دربارهٔ نظر ابن‌خلدون نسبت به مکاتب گوناگون تصوف اسلامی‌عرضه‌داشته ومسئلهٔ حساس‌سبك ابن‌خلدون‌را بخوبی‌استنباط←

پس باتحولی که بعدازغزالی درعلم کلام و تصوف روی‌داد ابن‌خلدون باکوشش تازه‌ای درراه آشتی‌دادن شرع وفلسفه روبروشد. این کوشش ازکوشش مکتب کلام «متقدمان» جدی‌تر و خطرناك‌تر بود، زیرا بانیان آن نه‌تنها ازروی دینداری می‌کوشیدند تا از معتقدات امت دفاع و فلسفه را ردکنند، بلکه سعی‌داشتند اصول دین را دربارهٔ موضوعاتی‌چون ذات وصفات خدابابرهان عقلی به‌ثبوت برسانند ـ و حال آنکه فلسفه دراین باره به چنین کاری مبادرت نکرده بود و آن را خارج از حیطهٔ برهان عقلی می‌شمرد. فلسفه، یعنی فلسفهٔ اصیل ارسطو و نه عقاید بی‌پایهٔ متکلمان «متقدم»، اسیرعلم کلام و تصوف شده بود: متکلمان و متصوفه مدافعان و تنها نمایندگان آن درجامعهٔ اسلامی شده بودند، موضوع و مسائل آن راتحت‌نظم وترتیب تازه‌ای درآورده بودندوآن رابرای اثبات چیزی‌به‌کارمی‌بردند که قصد اثبات آن در میان نبود ودر واقع اثبات ناپذیر بود. بدینسان شریفترین دانش،منحط‌شده‌ودر دانشهایی که ازنظرعقلی‌پستتربودند تحلیل رفته بود. عام‌ترین دانش‌کنیز دانشهایی شده‌بودکه خاص جامعه‌ای ویژه هستند. «دانش‌ذوات روحانی

کرده و «تمایل» ابن‌خلدون‌را به‌سوی اصالت وحدت به‌درستی متوجه شده است. (رجوع‌شود به‌همان مجله، ص۲۶۷ و ۲۹۴، مق،ج ۳، ص ۶۸)ولی ماعقیده‌نداریم که پیروی‌ابن‌خلدون از «اصالت‌وحدت» نشانهٔ‌گرویدن تدریجی او به‌تصوف باشد ویا نشانهٔ این‌باشدکه ابن‌خلدون تصوف را نعم‌البدل فلسفه می‌دانست واز آن پیروی‌می‌کرد. برعکس، اصالت وحدت‌چنانکه دراین متن تشریح گردیده (یعنی فرق‌بین‌خالق ومخلوق‌وقائل شدن به اینکه فقط‌خالق‌وجود حقیقی دارد) از امهات عقایددرسنت فلسفهٔ اسلامی بود. اینکه پیغمبر وصوفیان می‌توانستنداز راه شهود به‌این‌اصل‌معرفت حاصل کنندبافرضیهٔ‌ابن‌خلدون‌دربارهٔ نبوت وعقل بالملکه‌سازگاری دارد. (چنانکه عدم اعتقاد ابن‌خلدون به‌اینکه‌آن نوع معرفت بایدجزء علوم نظری به‌شمار آید باآن فرضیه مطابقت دارد. اگرچنین باشد دیگر لزومی ندارد چنین‌انگاریم که‌درعقاید ابن‌خلدون راجع به‌این‌امور تحولی روی‌داده بود یا درآن مراحلی «قبلی» و «بعدی»وجود داشته است.

که به‌آن می‌بایستی منتهای توجه مبذول شود» رو به‌انحطاط نهاده «هوایش راکدشده ونورش به‌تیرگی گراییده است»[1].

تنها فلسفه‌ای‌که در زمان ابن‌خلدون در جامعهٔ اسلامی وجود داشت، همان معجونی ازکلام و تصوف و فلسفه بودکه او برای ما توصیف‌کرده است. ابن‌خلدون برای رهانیدن فلسفه از این وصلت نامیمون و باز گردانیدن آن به مسیر وهدف اصلیش، می‌بایست نخست این‌فلسفه را رسوا و ردکند وآن‌راچنانکه بودبنمایاند، ونشان دهدکه چنین فلسفه‌ای نظراً بیهوده وعملاً خطرناك است.

ابن‌خلدون دربارهٔ متکلمان وصوفیان با احتیاط وملاطفت سخن‌گفته‌است. در واقع او به درهم آمیختگی اصول عقاید و نارسایی شیوه‌های آنان به‌ملایمت اشاره کرده نشان می‌دهدکه این‌کسان با استفاده ازفلسفه برای اثبات عقاید دینی، اصول فلسفه رامغشوش‌کرده وآن را از وصول به‌هرگونه برهان یقینی وضروری ناتوان ساخته‌اند. او ازاینرو به‌آنان جداً توصیه می‌کندکه ازبه‌کاربردن بیهودهٔ فلسفه‌به عنوان ابزاری برای‌فن خویش خودداری‌کنند، وهم خود را به‌دنبال‌کردن کارهای سودمند پیشین خویش درجامعه مصروف‌دارند: یعنی‌مطیع شرع باشند ورهنمود-های‌آن رابه‌کار بندند، ازآیاتی که دارای ایهام است‌درگذرند و تأویل‌وتفسیر آن را به‌خداوند واگذارند وبه‌صدق‌گفته‌های پیغمبراوایمان بیاورند ودرتکالیف‌دینی خود درکسب ملکه‌ای بکوشندکه ازخصایص بارز نیاکانشان ـ یعنی مسلمانان صدر اسلام ـ بود و احترام و ستایش عمیق همگان را به‌سوی آنها جلب کرده بود.

ولی‌ابن‌خلدون درانتقادات خود ازفلاسفه یا بهتربگوییم مدعیان‌فلسفه، و رد گفته‌های آنان سخت‌وبیرحم است. وضمناً انتقاد اومنحصر به‌فیلسوفان زمان‌خود او نیست. اوتمام‌تاریخ فلسفه راچنانکه‌می‌دانست‌مورد تحقیق قرار می‌دهدومی‌کوشد

۱ ـ لباب‌المحصل، ص ۳ و ۴.

تاعوامل یا گرایشهایی را بیابد که ظاهراً یا واقعاً منجر به درهم آمیختگی واغتشاشی گردید که علم فلسفه درزمان او گرفتار آن شده بود. توصیف او از فلسفه‌ای که برای ردکردن برمی‌گزیند هیچ جای تردید باقی نمی گذارد که کدام فلسفه است: فلسفهٔ نوافلاطونی وگرایشهای ظاهراً نوافلاطونی فارابی و عقاید نوافلاطونی ابن‌سینا، [۱]

---

۱ ـ رجوع شود به‌مق، ج۳، ص ۱۲۱، ۲۱۰ ببعد. ارسطو درمیان کسانی که ابن‌خلدون از عقایدشان دربارهٔ ذوات روحانی انتقاد می کند برجستگی خاصی دارد. ابن‌خلدون در «مقدمه» او را «پیشوای این عقاید» می‌نامد. ولی ارسطوی مورد انتقاد اومصنف فرضی «اثولوجیا» یعنی کتابی است که واقعاً از قسمتهایی ازتاسوعات ( Enneads ) اثر فلوطینس Plotinus اقتباس شده است. (رجوع شود به مقالهٔ پ. کراوس P. Kraus به‌نام «فلوطینس در نزد اعراب» منتشره در «بولتن مؤسسهٔ فرانسوی باستانشناسی خاور» شمارهٔ ۲۳ (سال ۱۹۴۰ - ۱۹۴۱ - چاپ قاهره ص ۲۶۳ ـ ۹۵). ابن خلدون میان عقاید ارسطو که در اثولوجیا آمده و عقاید مندرج درکتابهای منطق ارسطو و «مقصود حقیقی ارسطو ویارانش» آشکارا فرق گذاشته است. او عقاید مندرج درکتابهای منطق ارسطو را بی‌قیدوشرط تصدیق وتأیید می‌کند (رجوع شود به‌مق، ج ۳، ص ۲۱۳) فارابی وابن‌سینا کراراً هدف‌تیرانتقاد ابن‌خلدون قرارگرفته‌اند، منتها این انتقاد تقریباً همواره به‌سبب عقاید نوافلاطونی است که آن دو واقعاً داشته‌اند یابه آنها نسبت داده شده است. این نکته حائزاهمیت فوق‌العاده است که ابن‌خلدون هرگزازابن‌رشد یا عقاید او دربارهٔ مسائل‌اصلی‌فلسفه انتقاد نکرده‌است.

انتقاد ابن‌خلدون از فیلسوفان بخصوص و عقاید فلسفی بخصوص، متکی براصول‌فلسفی است. این انتقاد همواره انتقاد یك فیلسوف است و هرگز مبتنی براصول ضدفلسفی یا غیر فلسفی نیست. انتقاد از عقاید نادرست فلسفی یك مبحث پایدار درفلسفهٔ اسلامی بوده است: اخوان‌الصفاء به فیلسوفانی که درفایده واسرار نبوت تردید می کنند کراراً می‌تازند (رسائل، ج ۴، ص ۲۲). فارابی به‌فلسفهٔ عامه‌پسند ونادرست ودست‌وپابریده و ساختگی‌وخودپسندانه وخود نمایانه به‌کرات تاخته است (تحصیل، ص ۴۰ و۴۴-۴۷) وحدود صحیح عقل نظری را تأکیدکرده است(تعلیقات، ص ۴و۵و۱۲و۲۰و۲۴). ابن‌سینا به «بیدینان‌واوباش‌درمیان فلاسفه» حمله می کند (اشارات، ۲۲۲ سط ۹و۱۰) ولی‌سابقهٔ حقیقی این‌روش ابن‌خلدون‌را که درنقدفلسفه به‌جنبهٔ عقیده‌ای آن پرداخته است مادرنقدابن‌رشد برفلسفهٔ اسلامی‌می‌یابیم. هم‌ابن‌رشد و هم‌ابن‌خلدون می کوشند تا فلسفه را از قید علم کلام وتصوف برهانندوآن رابه راه‌راست«متقدمان» بازگردانند، یعنی‌عقاید حقیقی ارسطو (رجوع شود به «فصل‌المقال» ←

این فلسفه‌ای‌است که ابن‌خلدون ردمی‌کند و نادرستی‌عقاید آن‌رامی‌نمایاند، این فلسفه‌ای است‌که به‌پندار او «خطرهای بزرگی برای دین» دربردارد، و این فلسفه‌ای است‌که او قصددارد ماهیت واقعی آن راآشکار سازد[1].

«آنان مدعی هستندکه ذاتها، خواص و علتهای دور ونزدیك تمام موجودات خواه‌حسی وخواه‌ماوراء حسی را می‌توان با تحقیقات نظری و قیاسهای عقلی درك کرد. [آنان مدعی‌هستندکه] عقاید ایمانی را باید ازطریق تفکر [عقلی] به‌اثبات رسانید نه‌ازطریق [نقلی]، زیرا اینها جزءچیزهایی است‌که باعقل‌ادراك می‌شود... آنان ادعا می‌کنندکه سعادت دراینست که همهٔ موجودات، چه حسی وچه ماورای حسی، ازطریق‌این‌نوع تحقیق وتفکروآن‌گونه برهانها[ی‌عقلی] ادراك‌می‌شوند... و همچنین از طریق تهذیب نفس و آراستن آن به فضایل. [آنان مدعی هستند] که بشرمی‌تواند به‌یاری‌خردواندیشهٔ خود به‌کارهای پسندیده دست بزندوازکارهای ناپسند دوری جوید ولواینکه شریعتی برای شناختن فضائل از رذائل‌نازل نشود. [آنان مدعی هستند] که وقتی‌نفس به‌این [سعادت] نائل‌آید به‌شادی ولذت‌می‌رسد

→ابن‌رشد، ص۲۰– ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۲۹و۳۲، مناهج، ص ۱۱۳) آنان برعقاید نوافلاطونی فارابی وابن‌سینا یا عقاید نوافلاطونی منسوب به آنان می‌تازند و از هردوی ایشان انتقاد می‌کنندکه فن‌خود را بافن‌متکلمان وصوفیان درهم‌آمیخته‌اند (رجوع شود به «مابعدالطبیعه» ابن‌رشد ج ۱ ص ۳۱۳ سطر ۶–۹، تهافت ص ۵۴ سطر ۱۳ – ۱۵ و ص ۲۷۴) و بالاخرهٔ از هردو به‌ویژه ازابن‌سیناانتقاد می‌کنند که‌فلسفهٔ متقدمان را درزمینهٔ مابعدالطبیعه‌دگرگون کرده و از راه «برهان» منحرف شده و درآخرکارحدس و گمانهای خطابی‌وکلامی راکه‌با فلسفه بیگانه است درآن وارد‌کرده و از اینراه به‌انتقاد غزالی از فلسفه حقانیت‌بخشیده‌اند (رجوع شود به تهافت ابن‌رشد) درمورد اظهارات خود ابن‌سینا راجع‌به انحرافش از عقاید متقدمان رجوع شود به‌شفاء.

۱ – مق، ج ۳، ص ۲۰۹ – ۲۱۰.

وجهل به آن مایهٔ بدبختی ابدی است. به پندار آنان معنی نعیم وعذاب آخرت همین است»[۱].

به پندار ابن خلدون این عقاید «از هر حیث بی پایه است»[۲]. بطورکلی او دو ایراد به این عقاید دارد که یکی نظری و دیگری عملی است. درمقابل این عقیدهٔ فلاسفه که می گویند انسان می تواند به یاری نظر وتعقل بر وجود ذات روحانی معرفت حاصل کند، ابن خلدون از این عقیدهٔ ارسطو وابن رشد پشتیبانی می کند که وجود ذوات روحانی را نمی توان بیواسطه و به طور کامل از راه تعقل درك کرد. وجود موجودات جسمانی را می توان درك کرد، زیرا با حواس قابل درك هستند. به یاری درك، وجود این موجودات تجرید می شود. ولی موجودات ماوراء حس را نمی توان با تعقل درك کرد مگر از طریق اثرات آنها در موجودات جسمانی یعنی به صورت علتها. ولی معرفت بر یك وجود به صورت علت با معرفت بر حقیقت آن وجود، یکسان نیست. از اینرو حصول معرفت نظری و عقلی برماهیت ذوات روحانی صرفاً محدود ومنحصر به قسمتهایی از آن است[۳]. ابن خلدون می گوید تمام اینها از زبان آن گروه از ایشان [فلاسفه] گفته شده که دربارهٔ حقیقت به پی جویی پرداخته اند، ودراین مورد است که از افلاطون نقل قول می کند که «دربارهٔ ذوات روحانی یقین حاصل نمی شود و آنچه هست ظن واحتمال است»[۴]. امافیلسوفانی که به افلاطون وقعی ننهاده اند کوشیده اند تا براینگونه موجودات معرفت عقلی حاصل کنند. این گرایش یعنی گام فراتر نهادن

۱- مق، ج ۳، ۱۲ - ۲۱۰.
۲- مق، ج ۳، ۱۱ - ۲۱۳.
۳- مق، ج ۳، ۱۲ - ۲۱۱، ۱۵ - ۲۱۴.
۴- مق، ج ۳، ۲۱۵: ۹ - ۱۳.

ازحدود عقل بودکه متکلمان وصوفیان متأخر درپیش گرفتند وآن را هدف اصلی فلسفه یا علم مغشوشی که به‌وجودآورده بودند قراردادند. این گرایش مخصوصاً در میان نوافلاطونیان یافیلسوفانی شدت داشت که مدعی بودندکه الهیات دربارهٔ «مبادی موجودات و اینکه آیا روحانی‌هستند و دربارهٔ چگونگی صدور (سایر) موجودات از وجود مطلق ومراتب آنها ، و دربارهٔ حالات نفس پس ازجداشدن ازجسم وبازگشت آن به‌مبدأ ، بحث می کند»[1].

ایراد عملی ابن‌خلدون به‌این فلسفه مبتنی بر نظر اودربارهٔ پیغمبری و فرق میان عوام‌وخواص‌است .[به‌عقیدهٔ‌او] کسانی که چنین‌عقایدی را دارندبرای‌اجتماع خطر ناکند، زیرا عقاید خود را برعوام آشکار می کنندوعلناً پندارهایی را رواج می‌دهند که «باشریعت وظواهر آن مغایرت دارد». درحقیقت‌آنها به‌عوام‌می گویند که به‌شریعت نیازی‌نیست‌وموضوعات واحکام‌شرع راصرفاً باعقل بشری‌نیزمی‌توان درك کرد . گذشته ازاین‌آنها عوام را بااین ادعای خود گمراه کرده‌اندکه‌می گویند سعادتی که ازطریق تعقل صرف حاصل می‌شود همان سعادتی است که شارع وعده داده‌است . همهٔ اینها عامدرا ازجستجوی سعادتی‌که شارع نوید داده بازداشته‌است، یعنی سعادتی‌که تنهااز راه فروگذاشتن علم‌نظری وپرداختن به‌امور معیشت وادای فرائض مذهبی و عبادت حاصل می‌شود . درعوض :

« ... فلاسفهٔ چیره‌دستی را درمیان آنها می بینیم که به‌[مطالعه در] کتاب‌شفا و اشارات ونجات [ابن‌سینا] وتلخیصات [ابن‌رشد] از ارغنون ارسطو ، واز اینگونه چیزها می پردازند واوراق این‌کتابها را به‌هم می‌زنند وسعی به‌[آموختن] براهین آنان می کنند وآن نوع سعادت را درسطور آن‌کتابها جستجو مـی کنند ، غافل از

۲ - مق ، ج ۳ ، ۱۲۱ .

اینکه به‌این‌عمل برموانع خود در راه (نیل به‌این سعادت) می‌افزایند و آنان در این مورد بر آنچه از ارسطو و فارابی‌وابن سینا نقل‌می‌کنند تکیه می‌زنند [یعنی‌قول به‌این] که هرکس به‌معرفت‌عقل فعال‌دست‌یابد ودراین سرا شریك آن شودسهم‌خود را از سعادت برده است»[1].

همین‌گونه عقاید بود که‌موجب منازعات ونفاقهای ناشی از نهضتهای فرقه‌ای درجامعهٔ اسلامی‌گردید وتاحدی مسئول انحطاط آن بود. این عقاید، هم‌نادرست‌و هم‌خطرناك است. فلسفه نباید باشریعت آشکارا ازدرستیز درآید وعامه رابه‌عقاید و اعمال عبث وزیانمند برای اجتماع بکشاند. فیلسوف باید شریعت را حفظ کند و تأکید کند که درك بسیاری از چیزهایی که شریعت آورده باتعقل محال است، و «جهان هستی پهناورتر از آن است‌که بتوان برآن احاطه یافت یا تمامی‌آن راکاملا درك کرد»[2] وسعادتی‌که شارع وعده داده‌هما‌ناسعادت حقیقی‌است. فیلسوف باید تأکید کند که عقایدی مانند معاد جسمانی را نمی‌توان با برهان درك کرد، بلکه باید آن را چنانکه «شریعت حق» توضیح داده پذیرفت. وبالاخره فیلسوف باید موعظه کندکه مؤمنان پیش ازهر چیز علوم شرعی را مطالعه کنند و برطبق احکام آن رفتار نمایند،که عبارت است ازنماز و روزه وروی‌آوردن به‌سوی خدا. اینها اموری عملی است که ابن خلدون خود درسراسر کتابش مخصوصاً در فصل «ابطال فلسفه»کراراً تأکید می کند*.

---

۱- مق، ج۳، ص ۲۱۷: ۶-۱۳. مقایسه شود بااثولوجیامنسوب به‌ارسطو، ص۱۴، به‌بعد
۲ - مق، ج ۳، ۲۱۸ : ۹.

* توضیحات زیر این صفحه هیچ مطلبی ندارد جز تکرار گفته‌های ابن‌خلدون در چند فصلی از مقدمه‌که ضمناً هیچ‌ارتباطی باموضوع بحث نویسندهٔ کتاب ندارد. از اینروازترجمهٔ حواشی‌این صفحه صرف‌نظر شد.م.

# ۴

## فلسفه وسبك ابن‌خلدون

۱ ـ فعالیت عمدهٔ ابن‌خلدون به‌عنوان یك نویسندهٔ پخته و جاافتاده ، نگارش کتاب‌العبر بود . او در نوشتن این کتاب یك وسیلهٔ خاص برای بیان مقصود و یك مبحث خاص را برگزید : او بر آن شد که نه‌تنها بنویسد بلکه تاریخ بنویسد.سبك[1] نگارش خاص وموضوع خاصی که او برگزید ، هم‌امکانات وهم مشکلهایی برای او به‌همراه آورد. امکاناتش این بودکه سخنان خود را به‌گوش مستمعان بیشتری برساند وآنها را درجهات‌معینی تحت نفوذقرار دهد، و مشکلهای آن نیز ناشی‌ازوسیله‌ای بود که او برای بیان مقصود برگزیده بود. سبك ادبی کتاب‌العبر ماحصل کوششهای او برای حل‌این مسائل بود .

به‌پندار ابن‌خلدون زبان یك چیز جبلی نیست، بلکه مانند صناعات‌دیگر یك «ملکه» است. بیان‌مقصود باالفاظ‌همانا معانی ذهنی‌را به‌جامهٔ اشکال ظاهری‌پوشاندن است . لفظ شفاهی واسطه‌ای میان گوینده وشنونده است . هم‌معنی‌را بیان می‌کندو هم آن را می‌پوشاند، درآن واحدهم پل‌است و هم‌پرده . تفاهم ، کشمکشی میان

---

۱ ـ مسئلهٔ سبك‌ابن‌خلدون را می‌توان ازچندین‌نظر مورد مطالعه قرار دادکه همه برای درك دقیق مقصود اوضرورت دارد . ازنظر ادبی ، سبك او دلالت براین دارد که آگاهانه می‌کوشید تا برخلاف شیوهٔمعاصران خودکه نثرمسجع وپرتکلف متداول درآن زمان‌رابه‌کار می‌بردند، به‌طرزی‌ساده‌وآزادوروان‌چیز بنویسد.(ابن‌خلدون‌سرآغاز کتاب‌العبرولباب‌المحصل رابه نثرمسجع نوشته‌است) . ازنظر تاریخی‌بایدتوجه داشت که اوپاره‌ای کلمات واصطلاحات به‌کاربرده‌که درك معنای دقیق آنها بدون مراجعه به استعمال ویژهٔ آن‌کلمات درزمان او در اسلام باختری محال است . ( رجوع شود به حواشی لغوی دسلان در ترجمهٔ مقدمهٔ : ←

الفاظ و معانی ، وپی‌جویی مداومی است برای (یافتن) رابطهٔ میان آنها . برای فهم معنی باید لفظی که آن را بیان می کند بفهمیم و برای فهم لفظ باید معنایی که آن لفظ برای بیان آن به کار رفته درك کنیم. از این راه ، معانی والفاظ ورابطهٔ میان آنها دقیقتر می شود وپرده به کنار می رود و ما را به سوی دانش پیشرفت می دهد.

این منظور به بهترین وجه از راه آموزش مستقیم و گفتگوی حضوری که نخستین وسیلهٔ بیان مقاصد است حاصل می شود. ولی گفتگوی حضوری فقط با کسانی امکان پذیر است که انسان آنها را می بیند. ارتباط با اشخاصی که در یك جا حاضر نیستند ویا هنوز زاییده نشده‌اند تنها از راه نوشتن میسر است ، واین وسیله از مکالمهٔ حضوری محققاً ازلحاظ مرتبه پایینتر است. ازاینرویك پردهٔ تازهٔ دیگر یعنی لفظ کتبی میان خواننده و معانی ذهنی نویسنده حائل می شود. خواننده باید دوبار بکوشد : نخست برای یافتن لفظ شفاهی ازحروف بیجان، ودوم برای درك معنان آن. لفظ کتبی غیر قابل فهمتر است ومعنی را به طرز مؤثرتری می پوشاند . زیرا گذشته

→Prolégomènes ج ۱- ۳ ، وتاریخ بربرها وخاندانهای سلاطین مسلمان افریقای شمالی «Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentri- onale» (چاپ الجزیره ، ۱۸۵۶ - ۱۸۵۲ ، در ۴ جلد) . نقد ر. دوزی R.Dozy بر ترجمهٔ مقدمه (« درمجلهٔ آسیایی » فرانسه شمارهٔ ۴ ، سال ۱۸۶۹ ) دراطراف مسائل لغوی متن دورمی‌زند . دوزی اکثرمطالب این نقدرا درکتاب دیگری به‌عنوان «ضمیمه» Supplément که برای پژوهندگان سبك ابن‌خلدون از ضروریات است گنجانده است) . ازنظر روانی و تذکره نویسی ماباید به طرز عجیب جمله بندیهای او و به رویدادهای تاریخی وادبی که با عبارات و اصطلاحات اوتداعی دارند ، وتتابع زمانی دوران نگارش این اثر پی ببریم . هرچند اینگونه پی‌جوییها شاید جالب ومهم باشند ، ولی اصولا بافلسفه ربطی ندارند . مسئلهٔ سبك فقط درصورتی بافلسفه ربط داردکه در بارهٔ مسائل عملی و نظری فلسفه بحث کند و به قصد حل آنها باشد .

از مشکلاتی که هم‌اکنون ذکر شد، خواننده باید برمشکلات ناشی از اختلافات میان زبانهای گوناگون، مشکلات معنی کلمات درجاها وزمانهای مختلف در یك زبان واحد، و مشکلات مربوط به‌معانی کلمات درعلوم گوناگون به‌ویژه علوم وضعی و تاریخی که دریك جامعه با جامعهٔ دیگر فرق می کند، فائق آید.

درعلوم جامع فلسفی دفع این مشکلات آسانتر است. اصطلاحات فنی که در آنها به‌کارمی‌رود دقیق‌است وهمینکه ابزار منطقی درست دریافته شود و درتشریح این علوم به‌کار رود، خطااجتناب‌پذیر ورسانْدن معنی کم‌خطرتر می‌گردد. خواننده خود می‌تواند اعتبار براهین آنهارا بسنجد وآنچه رادرست تشخیص می‌دهدبپذیرد وآنچه را نادرست می‌داند رد کند. ولی استدلال منطقی صرف برای نیل به‌دانش حقیقی کافی نیست، زیرا انسان باید به‌الهام [یاحدس] نیز متوسل‌شود. پس الهام شخصی برای یافتن حقیقت، مرحلهٔ غائی جریان‌کاوش درالفاظ شفاهی وکتبی‌است. الهام واستدلال‌منطقی دوکانون است که اندیشه‌می‌بایستی میان‌آنها درجنبش‌باشد. این‌دوچیز درسراسر مقدمه و جلداول کتاب‌العبر به‌عنوان مشخصات بارز آن اثر تأکید شده است و نویسنده‌ازخواننده دعوت‌می‌کند که درمطالعهٔ آن نیز ازهردو روش مددگیرد. نیز استدلال منطقی خودبخود، همهٔ اشکالات ناشی ازبیان مقصود ازطریق نوشتن راحل نمی کند. درنوشتن، نویسنده این‌خطر را تقبل می کند که خواننده مقصود او راچه درزمینهٔ اندیشه وچه درزمینهٔ‌کرداری‌که اندیشه به آن منتهی خواهدشد بدفهم‌کند. ابن‌خلدون باارضای میل به‌نوشتن موافق نبود مگر هنگامی که مقصودی درمیان باشد که تنها با نوشتن حاصل‌گردد، مقصودی که‌آن قدرمهم باشدکه خطرآن سوءِ تفاهم را جبران کند.

البته‌امکان‌داشت‌که ابن‌خلدون کتاب عبررابرای گروه‌قلیلی ازخبرگان مانند دانشمندان وخواص یا فقط برای گروه اجتماعی خاصی مانند امرا و شاهزادگان

بنویسد. این کار مسئلهٔ بیان مقصود از طریق نوشتن را ساده می کرد. نویسنده با محدود کردن جرگهٔ مخاطبان خود می توانست از پیش چنین فرض کند که خوانندگان او تا اندازه‌ای معلومات نظری یا عملی دارند. می توانست خوانندهٔ نامطلوب را با نوشتن به یک زبان دشوار فنی که هیچ کس جز اهل فن قادر به فهم آن نباشد از جرگهٔ خوانندگان خود بیرون کند. این کار یك امکان صرفاً نظری نبود. روش محروم کردن خوانندگان نامطلوب در ادبیات صوفیان و فیلسوفان اسلامی بسیار رواج داشت و وسیلهٔ عملی کردن آن یك فن نویسندگی بود که دشواری و ابهام آن همهٔ خوانندگان را جز کسانی که کتاب برای آنها نوشته شده بود خودبخود از خواندن محروم می کرد. برعکس، ابن خلدون بر آن شد که برای همهٔ مردم از خواص و عوام، دانا و نادان و فرمانروا و فرمانبردار چیز بنویسد. این تصمیم او را با مشکلاتی در زمینهٔ انتخاب موضوع و طرز بحث در پیرامون آن و سبك ادبی کتاب روبرو ساخت.

تاریخ برای رساندن مقصود، هم به گوش خواص و هم به گوش عوام، موضوعی کمال مطلوب به نظر می‌رسید. تاریخ برخلاف فلسفه مایهٔ بیزاری عوام و بدگمانی پارسایان و مورد نکوهش افکار عمومی نبود و برخلاف شعر و داستانهای سرگرم کننده مایهٔ تمسخر و تنفر خواص نبود. هم مورد علاقهٔ فرمانروایان و هم فرمانبرداران بود. هم مبحثی بود عملی که برای اقدام سیاسی آنی سودمند بود و هم مبحثی نظری که دربارهٔ ماهیت و علل امور بشری پژوهش می‌کرد. هم مبحثی بود که جامعهٔ اسلامی آن را از خود می‌دانست و هم مبحثی جهانی که مقید به مرزهای قومی نبود. همهٔ موضوعات دیگر را به نحوی فرا می گرفت و درعین حال یك مبحث مستقل شناخته می‌شد. مورخان مسلمان ضمن توصیف مبحث خود، جامعیت و تنوع موضوع آن و سودهایش را برای اصناف گوناگون مردم تأکید کرده بودند.

حکمای الهی، صوفیان، فیلسوفان وادیبان همه تاریخ را می‌خواندند و هرطبقه می‌کوشید تا ازآن عبرتهایی در رشتهٔ مربوط به خود بیاموزد. مردم عادی از داستانهای دلپذیر و مهیج و رویداد های فراموش نشدنی آن لذت می‌بردند. فرمانروایان وشاهزادگان تاریخ را گرامی می‌داشتند و تشویق می کردند، زیرا رشته‌ای بودکه ازآن می‌توانستند روشهای پیشینیان خود را بیاموزند ودرفن مملکتداری ورزیده شوند. همین جنبهٔ جامع بودن تاریخ وسودهای گوناگون آن برای خاص وعام است که ابن‌خلدون نیز درسر آغازکتاب خود تأکید می کند وتوضیح می‌دهدکه تاریخ را خاص وعام می‌فهمند، زیرا موضوع آن دوجنبه دارد: یکی جنبهٔ ظاهری که مستلزم نقل سادهٔ رویدادهاست؛ این تنها جنبه‌ای است‌که عوام معمولا به آن ابراز علاقه می کنند و ازاین‌حیث علوم‌تاریخ‌مربوط به‌جامعهٔ بخصوصی است‌ودریک جامعه باجامعهٔ دیگر فرق می‌کند. ولی تاریخ یك جنبهٔ باطنی وفلسفی‌نیزدارد که مستلزم بصیرت‌وامعان‌نظروسنجش علل باطنی‌وسرچشمه‌های بعیدرویدادهای‌تاریخی است. از این‌حیث تاریخ یك علم عقلی وفلسفی است ولذاکلیت دارد ومربوط به جامعهٔ ویژه‌ای نیست. این علمی است‌که ابن خلدون قصد داشت برای دانشمندان و خواص بیان کند و برای آنکه در آن واحد ظواهر تاریخ را برای عوام و ماهیت وعلل رویدادهای تاریخی را برای خواص نقل کند لازم بود سبك نگارش خاصی به کار برد که به وسیلهٔ آن بتواند برای محفل انس خواص، عقایدی را بیان دارد بدون آنکه بگذارد عوام حتی حدس بزنندکه چنین عقایدی در عبر وجود دارد.

۲ ـ برای آنکه این سبك‌باموفقیت قرین شود بایدآن را به‌طورغیرمستقیم به‌خواننده ابلاغ کرد. و نیزنباید انتظار داشته‌باشیم که این‌سبك به‌طوریکنواخت به‌کار رود، زیرا درآن صورت نقض غرض خواهدبود. برای مؤثر واقع شدن این

سبك بهتر است که نویسنده بتواند تنوعات بیشماری در اصول اساسی آن ابداع کند. استاد این فن می‌تواند طوری بنویسد که هر فقره از کتاب مشکلاتی داشته باشد که فقط یك مبتدی بتواند بر آنها چیره شود. پس تکلیف دانش‌پژوهی که می‌خواهد چنین متونی را مورد مطالعهٔ خود قرار دهد چیست؟ آیا باید فنی را که درمتن به‌کار رفته توضیح وتفسیر کند وزحمت مبتدی را هنگام رجوع به آنها کم کند، و طلسم آن را برای عوام بشکند؟ ویارموز آن را ازقید طلسم آزاد سازد بی آنکه به‌خاصیت غرض مورد نظر آن برای عوام و خواص صدمه بزند؟ ابن خلدون خود راه اختیار میان این دوشق دشوار را دربحث خود راجع به متشابهات قرآن نشان داده است. راه صحیح برای توضیح این متون اینست که آنها را برطبق اصول همان فنی که در آنها به‌کار رفته توضیح دهیم. ما از این دستور پیروی کرده نخست در صدد فهمیدن شیوه‌ای که ابن خلدون به‌کار می‌برد برمی‌آییم تا بتوانیم از عهدهٔ حل مسائلی که درکتاب عبر حتماً با آنها روبرو خواهیم شد به حد کفایت برآییم.

یکی از شیوه‌های اصلی ابن‌خلدون درتشریح مسائل اینست که مثلا برای اینکه لزوم حکومت را اثبات کند، نخست برهان عقلی می‌آورد وسپس به‌یك متن قرآنی یا یك حدیث استناد می‌کند و به‌خواننده آگاهی می‌دهد که معنای حقیقی متن مزبور با آنچه عقلا به‌ثبوت رسیده منطبق است، ولو اینکه معنای لفظی آن منطبق نباشد. او می‌خواهد چنین بفهماند که: اگر خواننده، مانند ابن‌خلدون، دارای اطلاعاتی می‌بود که در آن متن ذکر نشده ولی درعین حال به‌موضوع آن مرتبط است، در آن صورت می‌توانست معنای عمیقتر یا معنای دیگری از آن متن درك کند. ویا اینکه اگر خواننده ازحقیقتی دربارهٔ موضوع آن متن، مثلا ازحقیقت راجع به طبیعت انسانی، آگاهی می‌داشت، مقصود یامراد آن متن را می‌فهمید، نه‌صرفاً معنای

ظاهری آن را . معنای ظاهری وباطنی متن باهم تناقض ندارند . معنای ظاهری برای کسانی که روی سخن با آنهاست همچنان صادق است. ازاینرومی توانیم احتمال بدهیم که در نوشته‌های ابن‌خلدون به‌عبارات وفقراتی برخورد کنیم که دارای معانی گوناگون باشد . ونیز احتمال دهیم که هرچه معنی ژرفتر باشد، درك آن به‌دانش قبلی ژرفتری نیازداشته باشد. به‌کاربردن واژهٔ «عبرت» درعنوان کتاب ازهمین گونه موارد است .

برای آنکه مدارج گوناگون معنی به‌هم ربط داده شود ، راههای گوناگونی وجود دارد وبه‌مبتدی معمولا نشانیهایی داده می‌شود که بروجوداین معانی گوناگون دلالت دارد و به‌اویاری می کند تا از یکی گذشته به دیگری برسد. مثلا برای کمك به‌مبتدی کلمات وعباراتی گنجانده می‌شودکه برعوام پوشیده است، ولی ضمناً متون دیگری را به‌مبتدی یادآور می گرددکه‌او درآنها به آن کلمه یا عبارت برخورده بوده است.مبتدی محتملا به تأمل وتفکر خواهد پرداخت.وشاید به خاطرش خطور کند که آن متن شایدمعنایی متفاوت‌یامتناقض بامفهوم وادراك اولیهٔ اوداشته باشد. نویسنده همچنین می‌تواند با گنجاندن یك‌عبارت ساده به مبتدی یاری کند و این عبارت‌ممکن‌است یك‌آیهٔ قرآن یایك حدیث به‌این مضمون باشدکه آنهاکه ژرف می‌نگرند پاسخ را خواهند یافت، یاخداوند کسانی را که خردخود را درست به‌کار می‌برند دوست دارد و به‌آنها یاری می کند ، و یابرای پاسخ درست باید به لطف خدا توسل جست و یا خواننده باید دربارهٔ عبرت یك رویداد یا داستان بیندیشد و یا درصددکشف رمزسخنانی که‌گفته شده است برآید . ممکن است خواننده ، این کنایات واشارات رانادیده بگیردهمچنانکه برخی ازویراستاران[1] آثارابن‌خلدون چنین می کنند یعنی باحذف اینگونه عبارات ، متن‌اثر اورا «به صورت امروزی»

---

Editors _ 1

درمی‌آورند. یا ممکن است خواننده این کنایات را نشانه‌ای از پارسایی نویسنده یا فروتنی معنوی او بداند که البته گاهی چنین هم هست. ولی مبتدی در تنگ خواهد کرد تا آن قسمت رادوباره بخواندو یاآن رابه‌کنارخواهد گذاشت تادربارهٔموضوع وقصد نویسنده بیندیشد.

این مرحله‌ای‌است که درآن‌نویسنده می‌تواند باگنجاندن‌اظهارات متناقض ودوپهلووبی‌اندازه‌کوتاه وبغرنج یاگیج کننده‌به‌خواننده‌یاری کند.اینگونه‌اظهارات، فکر عوام را پریشان خواهد کرد و ابن‌خلدون به‌آنها صریحاً توصیه می‌کندکه‌در صدد تشریح یا رسوخ به کنه معنای آنها برنیایند. اما مبتدی به وسوسه خواهد افتاد، تا این اظهارات را روشن و درك کند و چون بار دیگر متن را به این قصد بخواند معمولاً درخواهد یافت که برخی از این اظهارات را می‌تواند به وسیلهٔ تعبیرات لغوی که مقبولیت همگانی یافته روشن سازد و ازروی قرینه به آسانی تعریف‌کند. با این حال برخی دیگر ازاین اظهارات همچنان مبهم می‌ماند و نیاز به توضیح دارد. همچنانکه مبتدی به مطالعهٔ بیشتری در بارهٔ آنها می‌پردازد، به احتمال متوجه خواهد شد که پاره‌ای ازکلمات حساسی که درآنهابه کار رفته دارای دویا چند معنی است که یکی از آنها حقیقی و بقیه مجازی است. با برگزیدن معنای مجازی صحیح، معنای آن اظهارات روشن می‌شود. اگر این معانی مجازی تصادفا متعدد باشد، سیاق عبارت یا اشارات‌کنایات ویژه‌ای‌که دلالت برمعنای مورد نظر دارد نیز به‌خواننده دربرگزیدن معنای مجازی صحیح یاری خواهدکرد:

یك جنبهٔ دیگر از شیوهٔ نویسندگی ابن‌خلدون اینست که متون ظاهری را که به‌وضوح برای عوام‌نوشته شده بامتنهای باطنی‌که برای خواص‌می‌باشدبه‌تناوب

به‌کار می‌برد. متون باطنی معمولا معدود است و به‌طوری غیر برجسته گنجانده می‌شود تا عوام بی‌آنکه متوجه شوند از آن بگذرند.

گاه ابن‌خلدون دربارهٔ یك موضوع وارد بحث دوروددرازی می‌شود و به‌منقولات آب‌وتاب زیادی می‌دهد و به‌شیوهٔ قدیم مطلب را می‌پروراند و کراراً از مراجع موثق شاهد می‌آورد و نیز از دیگران درستایش ازاین مراجع، نقل‌قول می‌کند و خواننده بیش‌ازپیش یقین حاصل می‌کندکه مشغول خواندن یك مبحث نقلی است که به‌شیوهٔ نقلی دربارهٔ آن بحث می‌شود[1]. اما ناگهان درنوع کلماتی که به‌کارمی‌برد یا درمعانی، یا درطرز بحث در پیرامون آنها تغییری روی می‌دهد. حتی موضوع موردبحث نیز گاهی فراموش ودرمبحث تازه‌ای وارد می‌شود که بابحث پیشین فقط به طور ظاهری ارتباط دارد ویا با آن ابداً ارتباطی ندارد. مطلب تازه نیز گاهی صرفاً یك نقل‌قول یا شرحی بر آن است که ازیك مبحث بعیدالارتباط یا از نویسنده‌ای نقل می‌شود که غالباً درزمینهٔ موضوع مورد بحث مرجع موثقی شناخته نشده‌است این مطالب غالباً کوتاه، رمزی ودربادی امرعموماً گیج‌کننده است. لیکن در قالب الفاظ دقیقی ریخته شده است وهمواره درپیرامون نکات حساسی بحث‌می‌کندکه مربوط به عقاید مذهبی وفلسفی و یا مربوط به‌شیوه‌وقصد خود ابن‌خلدون است[2].

---

۱ ـ ابن‌خلدون بسیاری عقاید را صرفاً به‌این‌دلیل تکرار می‌کندکه نزد عامه‌مشهوراست (علی‌المشهور)، مثلا مق، ج۱، ۲۴، ۳۳۸، ج۲، ۴۰. دربارهٔ اختلاف میان فلسفه‌وفنون مشهور نزد عوام رجوع شود به‌فارابی، افلاطون، ۱۷-۱۶ (بخش۲۳).

۲ ـ مثلا رجوع شود به مق، ج ۱، ص ۱۷۳ به‌بعد (ماهیت نبوت)، ۱۰ به‌بعد: ۳۲۹ (روش علم عمران) ۸ به‌بعد: ۴۱۵ (اسلام دربرابر یهودیت ومسیحیت)، ج ۲، ۱۵-۱۲: ۳، ۵-۴: ۱۹ (فرق بین‌علم عمران وفقه)، ۱۸-۱۷: ۷۵ (معنای بخت یا تصادف)، ۱۴- ۶: ۱۲۷ (فلسفهٔ سیاسی) ۳۶۵ (عقل نظری)، ج ۳، ص۴۴ به‌بعد، مخصوصاً ۱۲-۹: ۴۷، ۴ به‌بعد: ۵۷ (نبوت ورؤیا)، ۱۶-۱۲: ۶۸ (معرفت عرفانی)، ۱۳- ۱۰: ۹۲ (تعقیب و آزار [فیلسوفان] وانحطاط فلسفه).

سپس دوباره به‌همان طرز ناگهانی بحث دربارهٔ موضوع پیشین را از سر می‌گیرد و به نتیجه می‌رساند.

نخستین اثری که این طرز نگارش در ذهن خواننده می‌گذارد آن است که بحث ابن‌خلدون بکلی فاقد سبک صحیح و نظم و قاعده در بحث می‌باشد. هیچ مقدمات و براهین و استنتاجات مشخص و روشنی ندارد[1]. بر مشهوداتی که اسلاف او ابراز کرده‌اند، چیزی نمی‌افزاید. اما پس از مرور معنی و مقصود آن جملات معترضه و تعیین رابطهٔ آنها با قسمتهای دیگر کتاب، مبتدی احتمالا متوجه خواهد شد که این جملات معترضه موضوع بحث را روشن می کند و به آن ربط و مفهوم می‌بخشد.

شکل دیگر این شیوهٔ نویسندگی اینست که نویسنده یك عبارت مهم را صرفاً به‌عنوان ضمیمه یا حاشیه یا یك مسئله مربوط به موضوع بحث وارد می کند و خوانندهٔ بی‌دقت را به‌این فکر می‌اندازد که آن عبارت در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد[2]. این‌شیوه چنان توفیق آمیز بوده که بسیاری از پژوهندگان امروزی آثار ابن‌خلدون

---

۱ – رجوع شود به توصیف سیلوستر دوساسی Silvestre de Sacy ازسبك ابن‌خلدون‌در کتاب Anthologie grammaticale arabe (چاپ پاریس ۱۸۲۹) ص ۴۳۳ که می گوید: «... سبك او توأم با روده درازی و پراز تکرار مکررات است». و درمقالهٔ خود راجع به ابن‌خلدون در Biographie universelle (تذکرهٔ عام) ج ۲۱ (سال ۱۸۱۸) ص‌b ۱۵۵ – ۱۵۶a می‌نویسد: «سبك اوفشرده‌و گاهی کمی مبهم است. معانی‌غالباً فاقد روابط لازم‌یاشرح وبسطهایی است که خواننده طالب آنست. فصلها نیز همیشه بامراحل تدریجی محسوس به هم‌پیوستگی ندارند».

۲ – مجموعهٔ تأثیرات اینگونه خصوصیات سبکی باعث شد که برخی از محققان متأخر درست به‌همان نتایجی برسند که ابن‌خلدون می‌خواست معاصران قدیمی مآبش به‌آن برسند. مثلا رجوع شود به‌کتاب خلافت ازت. وی. آرنولد T. W. Arnold (آکسفورد ۱۹۲۴) ۷۴: «او [ابن خلدون] خود را به‌هیچ مکتب فلسفی مقید نکرد ولی درمسائل اعتقادی بر شریعت متکی بود.»

چنین پنداشته‌اند که می‌توان آثار او را به دودسته تقسیم کرد: یکی آنهایی که او دربارهٔ عقایداصلی خود می‌نویسد (عموماً دربارهٔ تاریخ وعلم عمران) و دیگر آنهایی که ابن‌خلدون صرفاً افکار دیگران را بازگوئی می‌کند. با نادیده‌گرفتن آثاردستهٔ دوم، بسیاری از قسمتهای مهم اثر او واهمیت آنها نادیده‌گرفته می‌شود ودرنتیجه بسیاری از سررشته‌هایی که مارا به‌اساس افکار ونیات ابن‌خلدون رهنمون‌می‌شوند ازدست می‌رود.

دربارهٔ جنبهٔ مستقیم‌ومثبت سبك نویسندگی ابن‌خلدون به‌همین بسنده‌می کنیم. یك شیوهٔ مهم دیگر او اظهار نظرغیرمستقیم‌است که عموماً از راه بحث وانتقاد در بارهٔ عقاید مندرج درنوشته‌های دیگران صورت می‌گیرد. قسمت بزرگی ازجلداول کتاب‌العبر به‌بحث در پیرامون نویسندگان‌گوناگون یعنی حکمای‌الهی، صوفیان، فیلسوفان، ادیبان ومردانی که‌دارای تجارب‌سیاسی هستند اختصاص داده‌شده‌است. ابن‌خلدون همچنین نامه‌های‌مختلفی را نقل می کند وحکایات وامثال‌گوناگونی‌را شاهد می‌آورد. ما باید کلمات‌وعبارات متعددی‌را که او به‌تقلیدازرسم‌متداول تکرار می کند براینهابیفزاییم. مثلا به‌همراه‌نام پیغمبر عبارت«صلی اله‌علیه‌وسلم» وبعداز نام‌یك دانشمند عبارت «پیشوای امت» را می‌افزاید وعقاید فلسفی را غالباً «باطل» می‌نامدوهر بحثی را با«وخدادانا تراست» پایان‌می بخشد. معنای صوری این عبارات راسنت‌واجماع تعیین کرده واین عبارات انعطاف‌پذیر گردیده‌اند. استعمال آنها در زبان‌عربی‌ازاصل«علی‌الحکایه»[1] پیروی‌می کند. در نتیجه بدون‌مطالعهٔ دقیق‌متن و

---

۱ــ جرجانی (در تعریفات ۴۱) حکایة را چنین تعریف می کند: «[۱] نقل کلمه‌ازجائی به‌جائی بدون تغییر حرف یا اعرابی‌ازآن یا حالت آن ... [۲] استفاده ازیك کلمه‌با نقل آن ازحال اول به‌حالی دیگر باحفظ حال وصورت آن».

نظر کلی نویسنده دربارهٔموضوع مورد بحث، همیشه‌معلوم نیست که آیا به‌کار بردن آنها صرفاً یك عمل متداول است یا نه.

بحث ابن خلدون در بارهٔ نویسندگان دیگر درخور توجه خاصی است. علی‌الظاهر او ازیك شیوهٔ دیرینه پیروی می کند. پیشوایان دینی را می‌ستاید. فیلسوفان‌وملحدان و کیمیا گران را نکوهش‌می کندوپارسایان را ازایشان برحذر می‌دارد. دربخش‌ششم‌جلد اول کتاب العبر فصلهای درازی آمده است که‌گویی‌شرح دقیقی دربارهٔ منشأ وتکامل علوم است. ولی به‌محض اینکه باذهنی انتقادی به‌متن نزدیك می‌شویم می‌بینیم که کمتر سخن ازیك نویسنده یا تاریخچهٔ یك‌علم به‌میان آمده که برای قصد دیگری نباشد. این‌قصد را فقط هنگامی می‌توان درك کردکه نکات ظاهراً بی‌اهمیتی را که ابن خلدون در بارهٔ نویسندگان دیگر یا عقاید مورد بحث خود بیان می‌داردو کلمات یا عبارات فرعیی را که اوبه‌خود اجازه می‌دهدکه اضافه یا حذف کند ومسائلی راکه تأکید می‌نماید وآنهایی را که بامختصر یاهیچ اظهار نظری می گذارد ومی‌گذرد مورد مطالعه قرار دهیم. مخصوصاً لازم است‌به‌آن قسمتهایی عطف توجه شودکه او ازیك نویسندهٔ دیگر به‌عنوان بلندگوی عقاید خودش استفاده می کند. هنگامی که دربارهٔ عقاید نویسنده‌ای سخن می‌گوید که ابن‌خلدون عقاید او را قبلابه عنوان‌عقاید خود یا به‌عنوان شالوده‌ای برای‌تحقیق خود ذکر کرده ، باز شناختن این‌قسمتها درآثار او آسان است. اما وقتی چنین نباشد کشف آنهاکار آسانی نیست. مع‌الوصف این قسمتها همچنان مهم‌وحساس‌است به‌ویژه اگر بحث برسر مسائل مربوط به‌ماهیت فلسفه وشریعت باشد. ضمن‌مطالعهٔ بحث ابن‌خلدون درپیرامون این گونه‌موضوعات لازم است معلوم کنیم که‌آیا اواز نظر شرع ومصلحت عامه دربارهٔ آنها سخن می گوید ویا ازنظر فلسفه. تنها ازراه اینگونه تمیزهااست که مامی‌توانیم تناقضاتی مانند نکوهش بسیاری ازعلوم عقلی

از جمله فلسفه را باستایش او از این‌علوم درجایی که آنها را تحقق‌بخش «حقیقت وجود انسان» می‌نامد سازش بدهیم. ونیز باید توجه داشت که در زمینهٔ اینگونه موضوعات مهم وحساس‌است‌که ابن‌خلدون عقاید باطنی بسیار مهمی را به‌طورمنفی بیان می‌کند و در پاره‌ای موارد به‌نحوی بسیار مؤثر ازعهدهٔ این کار برمی‌آید. پاره‌ای عقاید را با سکوت رد می‌کند یعنی هیچ ذکری ازآنها به میان نمی‌آورد بلکه به‌تردیدهایی‌که درآراءِ همگان پسند یامراجع موثق دربارهٔ آنها ابرازشده عطف می‌کند یا خود اشارات وکنایاتی می کند. برخی دیگر ازعقاید را با ابهام عمدی، سکوت دربارهٔ نکات مهم، فقدان یك طرح صحیح برای‌استدلال، تناقض‌گوییهای صوری و تکرار مکررات نادرست وگیج‌کننده پوشیده می‌دارد.

و این بحث ما را به‌قسمت منظم جلداول کتاب‌العبر می کشاند که در آن‌علم جدید عمران از روی اسلوب و قاعده موردبحث قرارگرفته و از مقدمات‌صریح و روشن آغازمی‌شود و باقیاسهایی که برطبق قواعد برهان عقلی ساخته شده ادامه می‌یابد و به‌نتایجی که از این قیاسها گرفته شده پایان می‌پذیرد. ابن‌خلدون این نکته راکراراًذکر می کندو به‌خود می بالدکه‌درتدوین علم نوین خود از روش‌برهان عقلی پیروی‌کرده است. امااین به‌آن معنی نیست‌که همهٔ مقدمات و استدلالات‌لازم برای فهم این علم نوین درمتن‌کتاب‌یافت می‌شود[1]. این‌نکته به‌ویژه‌درمورد مبنای

---

۱ ـ رجوع شود به‌کتاب‌الجمع فارابی. فارابی معتقد است‌که قصد ظاهری ارسطو به‌اینکه مطالب خود را روشن و از روی قاعده بنویسد نباید خواننده را فریب بدهد. فارابی مثالهای متعددی ذکر می کند درتأیید اینکه ارسطو مطالبی را عمداً حذف می‌نموده است، و اشاره به یکی از نامه‌های افلاطون می کندکه درآن‌گویا افلاطون او را سرزنش نموده که‌چرا رسالات منظم وکامل نوشته است. ارسطو به‌افلاطون می گویدکه او (یعنی ارسطو) نیز آثار خود را طوری نوشته و ترتیب داده‌که فقطیك شخص وارد می‌تواند آنها را بفهمد (همان‌کتاب، ص ۶و۷) بنابه گفتهٔ فارابی، شیوه‌های‌مهم‌در نوشته‌های ظاهری‌وباطنی ارسطواینست‌که مقدمات←

فلسفی علم مزبور صدق می کند. علم عمران علم خاصی است که در بارهٔ یك موضوع خاص بحث می کند و آن جامعهٔ بشری است. این بدان معنی است که نویسنده مخیر بوده است درپیرامون مسائل کلی‌تر فلسفی که می بایست استنتاجات آنها را اساس و ابزار کارخود برای علم جدید خویش قرار دهد اصولا وارد بحث نشود. بدینسان اگرچه مابه‌مفاهیمی برمی‌خوریم که از الهیات، سیاست و منطق گرفته شده مانند «طبیعت»، «علت»، «غایت»،«مصلحت» و«برهان»،ولی هیچگونه بحث وافی ومستقلی در بارهٔ این مفاهیم نمی‌یابیم. و این صحیح است، زیرا ابن‌خلدون کتاب خودرادر بارهٔ تاریخ نوشته‌است، نه‌در بارهٔ الهیات یا سیاست‌یا منطق. ابن‌خلدون‌از این هم گام فراتر نهاده برای آنکه به‌جرم فیلسوف بودن تکفیر نشود، غالباً مآخذی که این مفاهیم را از آنها گرفته ذکر نمی کند، خواه ازیك سنت فلسفی باشد وخواه‌ازیك نویسندهٔ بخصوص وخواه از استادانی که نزدآنها درس خوانده بوده است. مثلا در سراسر کتاب حتی‌یك‌بارهم از ابن‌رشدیاآبلی درمورد هیچ یك‌ازمسائل مهم‌فلسفی موردبحث خودنامی‌نمی‌برد. باری برای‌درك معانی دقیقی که اوبه بسیاری‌ازمفاهیم فلسفی (مانندآنهایی که دربالا ذکرشد)داده، لازم است معلوم کنیم که اواز کدام سنت فلسفی پیروی می کرد. این‌کار باید بیشتر مبتنی برقرائن وامارات باشد ودر این راه ما باید از معلومات ناچیزی که در بارهٔ تحصیلات ونوشته‌های اولیهٔ او در دست‌داریم‌استفاده کنیم‌و گفته‌های صریح او رابا گفته‌های فیلسوفان بزرگ‌اسلامی مقایسه نماییم و نظر او رادر بارهٔ ماهیت‌فلسفه وشریعت معلوم کنیم. به‌خواننده‌ای

---

← لازم را ازبسیاری ازقضایای منطقی‌خود راجع به طبیعیات والهیات واخلاق سقط می کند ونام بسیاری از استادان خود را حذف می‌کند و به‌ذکر یکی ازدواصل مرتبط به‌هم، بسنده می کند، مثلاعدل را ذکر وظلم را حذف می کند، صغری‌وکبرای یك‌قضیه را ذکر می کند و نتیجهٔ قضیهٔ بعد را به‌دنبال آن می‌آورد، وسپس صغری‌وکبرای یك قضیهٔ جدیدرا می‌چیند و نتیجهٔ صغری‌وکبرای قضیهٔ پیشین را بعدازآن می‌آورد (همان‌کتاب، ص ۶).

که تا اینجا با ما آمده است نمونه های متعددی از این شیوهٔ عمل عرضه شده و نمونه‌های دیگری بعداً عرضه خواهد شد.

## ۵

## نظام زندگی فیلسوف منفرد

۱ - اکنون که ما دربارهٔ قصد ابن‌خلدون از نوشتن کتاب عبر واستنباط او از ماهیت فلسفه و شریعت، و وظیفهٔ فیلسوف دریك اجتماع مبتنی برشرع، وسبکی که او برای بیان عقاید خود دربارهٔ مسائل مهم فلسفی برگزید تحقیق کرده‌ایم، بهتر می‌توانیم به‌اهمیت واقعی نتیجهٔ تفکر واندیشهٔ ممتد او پس ازشکستهای پی‌درپی درسیاست عملی پی‌ببریم. چنین به‌نظر می‌رسد که وقتی دوران گوشه‌نشینی او درقلعهٔ ابن‌سلامه به‌پایان‌رسید، حرفهٔ نویسندگی و وظیفهٔ او دراجتماع برای سالهای آینده تعیین گردید. ابن‌خلدون از امیدهای نخستین خود که می‌خواست از راه اقدام سیاسی، طرحی‌نو برای اجتماع براندازد دست برداشت و دیگر لازم نمی‌دانست که به‌کوششهای خود ادامه دهد تا از راه اصلاح فرمانروایان یا از طریق کسب قدرت شخصی به‌آرزوهای اجتماعی خود تحقق بخشد. بلکه درعوض برآن شد که زندگی یك پژوهنده را درپیش‌گیرد و به مصر مهاجرت کند. درآنجا او فرصت بهتری داشت که کارهای تحقیقی خود را دنبال کند و درچهارچوبهٔ قیودی که نظام اجتماعی موجود تحمیل می کرد، به‌عنوان یك آموزگار، یك قاضی، ومشاور یك فرمانروا دربهبود اجتماع سهمی ادا کند.

عقایدی که اودر کتاب عبر راجع به ماهیت فلسفه و رابطهٔ آن با یك جامعهٔ

مبتنی بر شرع بیان داشته است مأخذی به‌دست می‌دهد که نقش او را در اجتماع توجیه می کند و چون این عقاید با عقاید اساسی سنت فلسفی اسلامی که فارابی پایه‌گذاری وابن‌رشد تکمیل کرد مطابقت دارد می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که ابن‌خلدون پس ازشکستهای پی‌درپی خود در راه اصلاحات سیاسی وپس ازدوران ممتد تشویش واندیشه‌در بارهٔ این شکستها، سرانجام حقیقت‌مربوط به‌وظیفهٔ‌فیلسوف درجامعه را درك کرده‌بود، حقیقتی که شاید او از دوران طلبگی‌خود می‌دانست، منتها تضمنات‌کامل آن‌را یا از نظر دور داشته بود ویا نمی‌خواست بپذیرد که شامل زندگی شخصی خود اوهم می‌شود.

از زمان فارابی که عقایدش مستقیما برتجربهٔ سیاسی و تعلیمات افلاطون پایه‌گذاری شده بود، فلسفهٔ اسلامی چنین می‌آموخت که اقدام به‌ایجاد یك‌تحول کلی دریك جامعهٔ نضج‌گرفته، به‌منظور پدیدآوردن بهترین یاکاملترین جامعه‌ای که منظورعقل می‌باشدکاری‌بیهوده است. پس‌ازآنکه معلوم شد که‌ازخواص‌جامعهٔ ناقص اینست‌که یك جامعهٔ «بالقول» یعنی بی‌مسما باشد، فیلسوف ناچار گردید خود را با این حقیقت سازش دهد که فلسفه باید در یك جامعهٔ ناقص یعنی جامعهٔ «بالفعل» به‌بقاء خودادامه‌دهد. این جوامع ترکیبی ازپنج مدینه یا شهری هستند که افلاطون در «جمهوری» توصیف کرده و اکثر آنها ترکیبی از چهار مدینهٔ پست‌ترهستند.

جامعهٔ اسلامی که ابن خلدون در آن می‌زیست چنین ترکیبی بود. شریعت اسلام با مختصر تعدیلی همانند اجتماعی وسطایی بود که افلاطون در کتاب «قوانین» توصیف کرده بود،[1] منتها شریعت اسلام، یگانه شالودهٔ جامعهٔ اسلامی

۱ - مزایای نسبی قانونی که مقنن وضع کرده و اساساً بدون رسالت صریح‌الهی بـر‌عقل مبتنی باشد ونیز قانونی که به‌الهام از خداوند و به‌توسط پیامبر وضع شده باشد و همچنین مزایای نسبی جوامعی که برهریك‌ازآنها استوارباشد (یا به عبارت دقیق‌تر مزایای نسبی←

درزمان ابن‌خلدون‌نبود. ابن‌خلدون این عقیدهٔ مشهورزمان خودرا پذیرفته‌بود که با روی‌کار آمدن بنی‌امیه (به‌سال ۴۰/۶۶۱) حکومت مطلقهٔ شرع ازمیان رفت‌واز آن به‌بعد فرمانروایان‌اسلامی‌سیاست خود را برای کسب وحفظ قدرت‌برممزوجی ازشریعت ومقتضیات حوائج‌طبیعی یعنی حوائج‌ابتدایی وعموماً ضروری‌پایه‌گذاری کرده بودند.

برخلاف این‌جامعهٔ‌ناقص‌که مبتنی برترکیبی‌ازنظام شریعت وسه‌نظام‌نازل‌تر (یعنی نظام جاهل و فاسد ومسرف بود) فلسفهٔ سیاسی، جامعهٔ‌کاملی را درمد نظر داشت که فلسفه آن را حفظ وایجاد می‌کرد و خود فلسفه مهمترین جزءِ آن یعنی فرمانروا وغایت آن بود. درچنین جامعه‌ای فیلسوف، کاملترین سعادت ممکن‌را برای بشر فراهم می‌سازد، زیرا فیلسوف درمقام فرمانروایی فضائل عملی، و در مقام پژوهندگی، فضائل نظری را درك می‌کند و درعین حال فضائل عملی رافرع برفضائل نظری‌قرار می‌دهد. ولی پس‌ازآنکه برفلاسفهٔ اسلامی معلوم شدکه‌چنین جامعه‌ای نمی‌تواند «بالفعل» وجود داشته باشد، این سؤال برای آنها مطرح گردید که‌آیا اصولا فلسفه می‌تواند وجود داشته باشد و آیا فیلسوف می‌تواند به سعادت نائل آید، و نیز درجامعه‌ای که‌فلسفه آن را ایجاد نکرده وطوری نظام نیافته‌بود که مقاصد فلسفه را تشویق‌وحفظ‌کند وپیشرفت دهد، و درآن به‌فلسفه بابدگمانی می‌نگریستند و فیلسوفان را آزار می‌کردند، چه روشی باید درپیش‌گیرد.

۲ ـ آنها دریافتند که دریك جامعهٔ ناقص، فیلسوف در تنهایی به‌سر می‌برد. حال‌اومانند حال‌گلهای عجیب و وحشی یا علفهای هرزه‌ای است که بدون آنکه کاشته شود وازآن مواظبت گردد، می‌روید. مانند وحشیانی که خارج از جوامع

→ نوامیس‌افلاطون وشرع‌موسی وعیسی ومحمد «ص» ) به‌شکلی که درفلسفهٔ سیاسی اسلام‌مطرح شد، موضوعاتی جالب توجه ودرخورکاوش بیشترند.

متشکل زندگی به‌سر می‌برند و دیوانگان و تبهکاران و هرج‌ومرج طلبانی که در داخل این جوامع میزیند، فیلسوف با آراء اعضای جوامع ناقص سازگاری ندارد. اما برخلاف آن گروه از مردم، فیلسوف با عقاید افراد جوامع ناقص، نه با عقاید بدتر بلکه با دانش واقعی مخالفت می‌ورزد. او باید در جامعهٔ ناقص زیست کند، و در عین حال عضو واقعی چنین جامعه‌ای نیست. او می‌بایستی به عنوان یك فرد تنها، زندگی خود را سامان دهد و موانع موجود در سر راه سعادت خود را از میان بردارد و وقتی به این سعادت نائل آمد، جزو سعادتش فضائل خصوصی خواهد بود.

اگر شیوهٔ زندگی فیلسوف در یك جامعهٔ ناقص با جامعهٔ کامل متفاوت باشد، در آن صورت هدف پژوهشهای او نیز متفاوت خواهد بود. فیلسوف در جامعهٔ ناقص ناچار نیست که دربارهٔ افکار نادرست یا اعمال ناروا به تفکر پردازد. برعکس در جامعهٔ ناقص، او می‌بایستی کار خود را از در آمیختگی افکار درست و نادرست و اعمال روا و ناروا آغاز کند و هدفش این باشد که سرانجام درست را از نادرست و روا را از ناروا بازشناسد. و نیز باید دربارهٔ فنون گوناگون پژوهش که در اجتماع او متداول است به تحقیق پردازد و معلوم کند که آیا این فنون به‌مقاصدی که باید برسند می‌رسند یا نه وچه محدودیتهایی دارند و به‌چه اندازه وچه گونه دانش نظری و عملی نائل می‌آیند؟ اگر اجتماعی که فیلسوف در آن زندگی می‌کند مبتنی بر یك شریعت دینی و افکار و اعمال آن از چنین شریعتی اقتباس شده باشد در آن صورت فیلسوف طبعاً باید توجه خاصی به‌فحص دینی و دانش پیغمبری و ماهیت شرع مبذول دارد. به‌عقیدهٔ فارابی افلاطون از راه فحص دربارهٔ همهٔ افکار و اعمال و فنون تحقیق موجود در اجتماع خود به معرفت بر ماهیت اشیاء و بهترین نظام اجتماعی نائل آمد.

از اینرو وظیفهٔ فیلسوف در اجتماع ناقص باید وظیفهٔ یك پژوهنده باشد. او همهٔ

آراء واعمال موجود را بررسی می کند، اما آنها را «بدون تعمق و بدون کوشش به کسب فضائل» نمی‌پذیرد، خواه این فضائل با آراء همشهریان اوساز گار یا ناساز گار باشد.

از آنجایی که آراء درست وزندگی توأم بافضیلتی که فیلسوف به آن نائل می‌شود ممکن است با آراء و شیوهٔ زندگی اجتماع ناقصی که در آن زندگی می کند متفاوت یا متناقض باشد، احتمال دارد که مورد خشم عوام واقع شود وجانش درمعرض خطر قرار گیرد. درجامعهٔ اسلامی مسلماً وضع به‌این منوال بود، زیرا فیلسوفان مورد تکفیر و تعدی قرار می گرفتند وبی‌دینان پارسانمایی شناخته می‌شدند که پاره‌ای عقاید (مانند قدم جهان و وحدت عقل وانکار حدوث عالم ورستاخیز جسمانی وعلم خدا برجزئیات) داشتند که اجتماع وپیشوایان مستقیم‌الرأی آن، چنین عقایدی را با نصوص یا تأویل رسمی شریعت ناساز گار می‌دانستند[1]. پس فیلسوف چگونه‌می‌تواند خود را در برابر اجتماعی که در آن زیست‌می کند حفاظت نماید وآزادی خودرا به عنوان یک پژوهنده حفظ کند ودر بهبود شیوهٔ زندگی اجتماع سودمند باشد؟

«از وضع فیلسوف (منفرد) چنین برمی‌آید که باید نه‌با افراد مادی ونه با افرادی که هدفشان روحانیت آلوده به‌مادیت است مصاحبت کند. باید از عالمان پیروی کند اما چون عالمان دربرخی اجتماعات زیاد ودر برخی اندکند ودر بعضی

---

۱ ـ غزالی، تهافت، مق، ج ۲، ص ۳۹۳ به‌بعد، که در آن ابن‌خلدون درصحت‌داستانهای انجیل راجع به‌آغاز آفرینش، اظهار تردید می کند ومی گوید که درمطالعهٔ چنین‌موضوعاتی نباید به‌دستورهای‌شریعت متوسل شد. راجع به‌رستاخیز جسمانی وجاودانی روح رجوع شود به‌مق ج ۳، ۵۵، ۵۹ ـ ۵۷، فارابی افلاطون، ۱۹ ـ ۱۷ (بخش ۲۴)، «ل. استروس»، یادبود صدسالهٔ لوئی گینز برگ، ۷۲ ـ ۳۷۱، ابن‌رشد، ارسطو .. اخلاق نیقوماخسی، شرح در «آثار ارسطو» ج ۳، (ونتی‌ایز ۱۵۵۵) ۱۸۲c : ۴۵ ـ ۴۰، ۱۹۱ د : ۳۹ـ۱۱ مناهج، ۳۴ ـ ۱۲۸.

اجتماعات شاید اصلا وجود نداشته باشند، فیلسوف شاید ناچار شود که در بعض اجتماعات حتی‌الامکان ازمردم بکلی پرهیز کند و با آنها نیامیزد، مگر برای ضروری ترین چیزها و تاحدی که مطلقا لازم باشد. و یا شاید (ناچار شود) به‌اجتماعاتی که دانش پرورند مهاجرت کند، البته اگر چنین اجتماعی وجود داشته باشد.

«این کار با آنچه‌درعلم سیاست گفته شده ودرعلم طبیعت به‌اثبات رسیده ناسازگار نیست. درعلم طبیعت ثابت شده‌است که بشر ذاتاً اجتماعی است و درعلم سیاست به‌ثبوت رسیده است که هر نوع گوشه‌نشینی ناپسند است. البته ذاتاً چنین است ، اما عرضاً گوشه‌نشینی ممکن است پسندیده باشد، کما اینکه در بسیاری ازچیز های طبیعی چنین‌است. مثلانان و گوشت طبعاً مغذی وسودمند وتریاك وحنظل زهر کشنده‌اند. لیکن بدن ممکن است در حالاتی غیر طبیعی باشد که تریاك و حنظل برای آن سودمندواستعمالشان لازم، وغذاهای طبیعی زیانمند وپرهیز ازآنها ضروری باشد. اما این حالات ، حالات ناخوشی و باطبیعت بیگانه است. از اینرو تریاك وحنظل در موارد معدود و به طور عرضی ، و غذاهای طبیعی در اکثر موارد و به طور ذاتی سودمندند. نسبت آن حالات‌بابدن ، مانند نسبت اجتماعات باروح است. تندرستی مغایر با این حالات متعدد بیماری است . تنها تندرستی حالت طبیعی بدن است و حال آنکه حالات متعدد بیماری باطبیعت بیگانه است. به‌همین‌سان نظام اجتماعی کامل[1] ، حالت طبیعی برای روح است . این یك اجتماع ، با اجتماعات دیگر که

۱ – «سیره اقامیه» . این اصطلاحی غریب دربیان نظام اجتماعی کامل است . آقای «اسین‌پالاسیوس» آن را به «باثبات» ترجمه‌کرده است . ابن‌باجه با گفتن اینکه چنین نظامی واحد است و نظام طبیعی است و باقراردادن آن دربرابر همهٔ نظامهای دیگر که به‌اصطلاح‌او غیرطبیعی نامیده می‌شود و بالاخره باذکر اینکه چنین نظامی هرگز انحطاط نمی‌پذیرد و علل‌فساد درآن‌وجود ندارد(تدبیر، ۵۴) معنای‌فنی‌این اصطلاح‌را درمتنی که برای ما بازمانده شرح داده است. اقامی‌درلغت به معنای‌استوار وثابت‌ومستقراست که غرض‌ازآن نشان‌دادن←

متعددند مغایر است و این اجتماعات متعدد برای روح طبیعی نیستند»[۱].

فیلسوف پس از تشخیص اینکه لازم است دریك اجتماع زندگی کندوپس از تعیین اینکه درچه جامعه‌ای زندگی بهسر ببرد، نه‌تنها در امورمربوط به زندگی جسمانی واجتماعی‌بلکه همچنین درمسائل مربوط به‌دانش و وظیفهٔ خود، به‌عنوان یك فیلسوف، به‌ناچار باغیر فیلسوفان سروکار خواهد یافت و اگر بخواهد نقش سودمندی درجامعهٔ خود ایفا کند، باید براتزوای خود فائق آید ولواینکه این انزوا برای پژوهندگی او لازم باشد. اما فیلسوف چگونه می‌تواند غیرفیلسوفان را درامورى‌که ازفهم آنها بیرون است مخاطب قرار دهد و چه کسی باید قواعدی را تعیین کند که برطبق آن فیلسوف غیرفیلسوفان را طرف سخن قرار دهد: عوام، یا شرع یا خود فیلسوف؟ فلسفه‌که سلطان فنون بود نمی‌توانست قیودی را که‌فنون کهتر برآن تحمیل می‌کردند بپذیرد، پس خودش قواعد عمل دریك‌جامعهٔ ناقص را تنظیم کرد.

یکی از مقدماتی‌ترین آنها قاعده‌ای بود برای حمایت متقابل فیلسوف و اجتماع یعنی پذیرش موقت آراءِ اجتماع از طرف فیلسوف. البته فیلسوف با این پذیرش، از سلطنت خود دست نمی‌کشد بلکه فقط آن را پنهان می‌کند[۲]. به‌جای

---

← خصوصیت پایدار نظام کامل اجتماعی دربرابر خصوصیت متغیر وزودگذر نظام اجتماعی ناقص است) . و «اقام» یعنی راست و استوارکرد الی آخر . از اینجاست اصطلاح اقام‌الامر ، یعنی کار را راست کرد و«آن را باحق وراستی منطبق گرداند» . رجوع شود به : «لین» Lane فرهنگ واژه‌های عربی، ۲۹۹۵ ج - ۹۶ الف .

۱ - ابن‌باجه تدبیر ۷۹ - ۷۸ ، رجوع شود به فارابی، مله ، ۵۶ : ۱۲-۱۷ .

۲- اخوان‌الصفا ، رسائل ، ج اول۶۳ - ۶۲ ، ۶۳ - ۳۶۲ ، ج ۴ ، ۱۷۹ به بعد ۱۹۸ به بعد ، ۲۱۴ به بعد، ۲۲۰ به‌بعد ، فارابی تحصیل ، ۴۷ - ۴۶ : «بدینسان ، سلطان ←

سلطنت آشکار، وظیفهٔ یك سلطان پنهان را برعهده می گیرد و برای آنکه این وظیفهٔ تازه را به‌طور مؤثر ایفا کند بهتر است که اجتماع او را به پیشوایی خود یعنی مدافع شریعت و حامی سنت بپذیرد[1]. توفیق در این کار تا حد زیادی بستگی به سبکی دارد که او برای نویسندگی اختیار می کند. با خواص باید همچنان «روش سقراط» را در پیش گیرد. اما با جوانان و عوام باید از روش توفیق‌آمیزتر «ثراسیماخوس» استفاده کند، زیرا سقراط گرچه در پژوهش علمی دربارهٔ عدالت وفضیلت استاد بود، استعداد متقاعد کردن جوانان وعوام را نداشت.

بدینسان وظیفهٔ فیلسوف به‌حصول معرفت به اجتماع کامل که خود عضو واقعی آنست پایان نمی‌یابد. معرفت او به اجتماع کامل به اوشایستگی می‌دهد که دربارهٔ ماهیت ونواقص اجتماع ناقصی که در آن زیست می کند به‌مطالعه بپردازد. برای ایفای این وظیفه، فیلسوف به‌تمرین سخت وطولانی نیازمند است. حصول توانایی

← و امام درذات و فن خود، سلطان و امام است خواه کسی وجود داشته باشد که او را بپذیرد خواه‌نه، خواه کسی از اوفرمان ببرد یانبرد، خواه گروهی اورا در رسیدن به‌مقصودش یاری کنند یانه، ـ همچنانکه پزشك فی‌نفسه وبه‌حکم توانائیش برای درمان بیماران، پزشك است خواه بیمارانی باشند یانباشند، خواه‌پزشك افزاری برای‌کار خود داشته باشد یا نه، خواه توانگر باشد وخواه‌تهیدست. پزشك بودن‌او[درمتن: طبه‌به‌جای‌ظبه چاپ شده (۱۹: ۴۶)] بافقدان این‌چیزها ازمیان‌نمی‌رود. به‌هیچ‌گونه، امامت امام، فلسفهٔ فیلسوف‌وسلطنت سلطان بافقدان وسائلی که اینان به‌کار ببرند یا فقدان مردمی‌که از آنان برای احرازمقصود کار بگیرند، زائل نمی‌شود» مق، ج ۱، ۶۳ – ۳۶۲.

۱ – جرجانی (تعریفات ۴۱) به‌همین دلیل فیلسوفان را چنین معرفی می کند: «آنانکه گفتار و کردارشان برطبق سنت است!» فارابی (زینون، ۱۰–۹) می گوید که فیلسوف‌باید: «ازآنچه درامت پیامبرش ممنوع است بپرهیزد وباغالب مردم در [پیروی‌از] قوانین‌وعادات هماهنگ باشد.»

به تشخیص چیزهای عالی‌تری که درمعرض روشنایی کامل روز قرار گرفته ، خودبخود او را به‌تشخیص سایه‌هایی‌که در تاریکی غار درجنبش است توانا نمی‌سازد.ونیز کافی نیست که او ماهیت واقعی و نقایص اجتماع ناقص را آشکار کند . زیرا بـرخلاف جامعهٔ کامل جامعهٔ ناقص دچار بیماریها و بیدادهای فراوانی است و به‌پزشك‌ودادرس نیازفوری دارد ، به‌ویژه پزشکان و دادرسانی‌که به‌تندرستی کامل و دادگری واقعی معرفت حاصل کرده‌اند . ازاینرو فیلسوف نیزشایستگی آن را دارد که‌دراجتماع ناقص فعالانه ایفای وظیفه‌کند . اما از آنجایـی که او از ایجاد یك جامعهٔ کاملا سالم و عادل دست کشیده است بایستی فعالیت خود را محدود به‌اصلاحات‌خردخرد وتدریجی نماید منتها اصلاحاتی که در جهت یك اجتماع کامل سیر کندوبه وسیلهٔ آن توجیه شود . به‌جای ایجاد یك اجتماع مصون ازبیماری ، فیلسوف وظیفهٔ یك پزشك راتقبل خواهد کردکه بیماریهایی را که در زمان ومکان بخصوصی دامنگیر اجتماع می‌شود تشخیص دهد و داروهایی برای درمان آن تجویز کند . در عوض ایجاد اجتماعی‌که برطبق‌عدالت‌کامل سامان یافته واز تعدیات ستیز وبیداد درامان باشد فیلسوف وظیفهٔ دادرسی را برعهده خواهد گرفت‌که هرجا وهرگاه ظلم روی دهد دررفع آن بکوشد .

تحصیلات اولیهٔ ابن‌خلدون ، شکستهای او درسیاست، دوران ممتد حیرت و اندیشهٔ اودربارهٔ این‌شکستها ، روی‌آوردن اوبه‌پژوهش فلسفی در بارهٔ تاریخ،عقاید او درپیرامون ماهیت و وظیفهٔ فلسفه و شریعت، فرق گذاری او میان‌خواص‌وعوام، هدف انتقاد او از درآمیختگی علوم ، اختیار یك سبك نویسندگی رمزی ، روش احتیاط‌آمیز ومحافظه‌کارانهٔ اونسبت به زندگی سیاسی در مصر و بـالاخره ایفای

جدی وظایف قضاء در آن کشور، همهٔ اینها هرگاه در چهارچوبهٔ فلسفهٔ سیاسی اسلامی مورد توجه قرار داده‌شود، طرحی به خود می گیرد که بغرنج وپیچیده ودر عین حال قابل درك و همه جا حاضر است.

## فصل سوم

## از تاریخ تا علم عمران

### ۱

### ایمان ، اصالت اخبار و احادیث و اصالت عقل در تاریخ‌نگاری اسلامی

۱ ـ اشاره به ماهیت وهدف وشیوهٔ علم تاریخ در اسلام مسبوق به همان آغاز ظهور اسلام است و آن را می‌توانیم در قرآن و درمیان احادیث پیامبر ومنسوب به پیامبر بیابیم[۱]. این اشارات طبعاً اجمالی و کلی است ودر پیرامون رابطهٔ خدا با تاریخ بشر وتأکیدناپایداری زندگی آدمیزادگان در این‌سرای، دورمی‌زندوسود‌های دینی واخلاقی وعملی تاریخ را درانذارودادن اندرز وعبرت و سرمشق تأکید

---

۱ـ قرآن سورهٔ ۱۲ : آیهٔ ۱۱۱، وسورهٔ۱۵ : آیهٔ ۵۷ ببعد ، وسورهٔ ۴۷ : آیهٔ ۳۱ ، و سورهٔ ۹۹ : آیهٔ ۴ . رجوع شود به «آفرینش» ، «نبوت» ، «معاد» ، و «شهادت» درکتاب راهنمای سنت اسلامی اثر آ . ج . و نسینک Wensinck (چاپ لیدن ۱۹۲۷) و دی . س . مارگلیوث درکتاب «سخنرانیهایی در بارهٔ مورخان عرب» (چاپ کلکته ۱۹۳۰) و «تاریخ» اثر گیب H.A.R. Gibb و «تاریخ نگاری اسلامی» اثر روزنتال .

می کند . به مسلمانان تکلیف می‌شود که دربارهٔ دگرگونیهای زندگی خاکی ، سرفرازی وسرنگونی پادشاهیها ، و پاداش و کیفر خداوند به اقوام کهن که در خوشبختیها و بدبختیهای آنها آشکار گردیده است بیندیشند. و اما در بارهٔ شیوهٔ تاریخ نویسی، صحت ودقت در نقل معلومات تاریخی‌را که حتی‌الامکان باید ازمنابع دست اول وشهود عینی به‌دست آید، واجب وپسندیده شمرده شده است .

باگسترش دامنهٔ تمدن‌اسلامی درقرنهای هفتم و هشتم میلادی و باپدیدآمدن ادبیات تاریخی پهناور و گوناگون ، بذرافکار تاریخی که در قرآن واحادیث‌پیامبر وجود داشت روییدن آغاز کردونخست تحت‌توجه مورخان حرفه‌ای که به‌اقتضای حرفهٔ خود دربارهٔ ماهیت‌وهدف وشیوهٔ تاریخ می‌اندیشیدند نشوونما کرد. درآغاز کار این اندیشه‌ها تحت نظم‌و قاعدهٔ صریحی درنیامده بود، بلکه در ثمرهٔ تحقیق و تتبع مورخان نهفته بود ودانش‌پژوه برای درك آنها می‌بایستی این آثار تاریخی را بخواند وفرضیاتی که شالودهٔ آنها را تشکیل می‌داد به‌چشم خودببیند.

حرفهٔ تاریخ‌نگاری دراسلام باجستجو وگردآوری ونقل اخبار و احادیث در بارهٔ رویدادهای خاص‌آغاز گردید. این اخبارنخست سینه به‌سینه‌نقل‌می‌شد وچون نوشتن‌آنهارفته‌رفته معمول‌شد،درآغازاین کارصرفاً برای‌یاری به‌حافظه انجام‌می‌شد. مورخ می کوشید تا صلاحیت راویان اخبار و احادیث را محقق کند و دربارهٔ آنها اطلاعاتی به‌دست‌آورد، وابزار اصلی‌اوبرای این کار«علم‌الرجال»وفن«جرح‌وتعدیل» بود. او درآغاز هر خبر ، زنجیرهٔ مراجع نقل (سلسلهٔ اسناد، یا طرق تاریخی)آن راذکر می کرد واگر خبری ازمراجع گوناگون به‌دست‌اورسیده بود روایات‌مختلف رامی‌نوشت ومأخذ هریك را ذکر می‌کرد[1]. مورخ پس از آنکه اخبار خود را از

۱ – رجوع شود مثلا به‌ابن‌سعد ، طبقات ۳ ، ۲ ، بلاذری ، فتوح‌البلدان ص ۱۲ به‌بعد: جی.هوروویتز J. Horovitz «قدمت ومنشأ اسناد درمجلهٔ Der Islam ج۸(۱۹۱۷)،ص۳۹ به‌بعد، گولدزیهر ، مطالعات اسلامی ، ج ۲ ، ص ۱۴۳ به بعد .

بهترین مآخذ موجود و بر طبق عالیترین موازین جرح و تعدیل گردآوری می‌کرد کار خود را بعنوان یك مورخ، انجام یافته می‌پنداشت. غالباً از بیان عقاید خود یا نقل عقاید دیگران دربارهٔ خبرهایش پرهیز می‌کرد، زیرا این کار جزء مطالب تاریخی و درحیطهٔ صلاحیت او محسوب نمی‌شد (مثلا اگر سیل آمده بود مورخ، خود آن را یك رویداد تاریخی می‌پنداشت ولی نه علل آن را). این پندار دربارهٔ مبحث تاریخ به‌نوبهٔ خود حدود و اسلوب آن را نیز تعیین می‌کرد. اسلوب تاریخ نویسی محدود به‌جرح و تعدیل زنجیره‌ها (اسنادهای) اخبار بود، نه‌جرح و تعدیل متن آن، جز درمواردی‌که متن بامسئلهٔ جرح وتعدیل ارتباط داشت.

تکامل و تنظیم صریح نظرات وفرضیات دربارهٔ تاریخ ـ چه بوسیلهٔ مورخان حرفه‌ای وچه‌محققان در رشته‌های مربوطه مثلا علم‌حدیث ـ دروهلهٔ نخست معلول حملاتی بودکه فیلسوفان ومتکلمان درقرن نهم میلادی (سوم و چهارم هجری) به ادبیات تاریخی و فرضیات آن می‌کردند، یعنی در دورانی‌که فوائد وخصیصهٔ علمی تاریخ مورد تردید بود[1]. این حملات، مورخان را برآن داشت‌که در نظم‌دادن به فرضیات خود ودفاع ازآنها صراحت بیشتری نشان بدهند. عدهٔ روزافزونی ازآنها شروع به‌نوشتن مقدمه‌های‌کوتاهی برآثار خودکردند و درآن فواید دینی وعلمی وعملی تاریخ را برشمردند وشیوه‌ای را که درگردآوری وترتیب اطلاعات مندرج درآثار خود به‌کار می‌بردند تعریف و از آن دفاع کردند[2]. این مقدمه‌ها به قدری

---

۱ـ رجوع شود مثلا به انتقاد جاحظ (متوفی به‌سال ۲۵۵/۸۶۸) در «معاد» ص ۶ـ ۸ و ۲۴ ـ ۲۶ درجایی که اهمیت مطالعه «طبیعت» و «احتمال» را تأکید می‌کند و همچنین به انتقاد نظام (متوفی به‌سال ۲۲۵/۸۴۰) از تواتر، منقول درکتاب «اصول» بغدادی و انتقاد علاف (متوفی به‌سال ۴۱ ـ ۲۲۶/۸۴۰) منقول در «ملل و نحل» شهرستانی.

۲ـ رجوع شود مثلا به تاریخ طبری، ج ۱، ص ۶، مسعودی در «التنبیه و الاشراف» ص ۱ به بعد، ابن مسکویه در «تجارب‌الامم»، ج ۱، ص۱، به بعد، بیرونی در «هند» ص ۲، به بعد، و «آثارالباقیه» ص ۴ به بعد، ابن‌الاثیر در «الکامل فی‌التاریخ»، ج۱، ص ۴ به بعد.

ناقص و بی‌نظم بود که نام تاریخ‌نگاری یا فرضیهٔ تاریخ را سزاوار نیست. ولی با این وصف هم از نظر اسلوب و هم محتوی، نمونهٔ ادبیات تاریخی بعدی بود که در قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی (هشتم و نهم هجری) به‌اوج تکامل خود رسید[1].

برای نمونه، مقدمهٔ طبری[2] (متوفی به‌سال ۹۲۳/۳۱۰) پرارج‌ترین مورخ اسلامی را که بیش‌از همه مورد تقلید مورخان دیگر بوده است یادمی‌کنیم. طبری درمحیطی پرورش یافت که در آن میان مکتب علوم دینی و معتزله یعنی پیروان علوم عقلی یونانی که به‌تازگی ترجمه‌شده بود کشمکش شدیدی وجود داشت. طبری زیر نظر استادان مبرز ضد معتزله به تحصیل علوم (دینی) پرداخت و گفته می‌شود که در منطق و ریاضیات نیز معلوماتی کسب کرد[3] و یك حکیم الهی برجسته و مدافع سنت

۱ـ این مقدمه‌ها به‌ویژه مربوط به‌تحت نظم‌وقاعده درآوردن شیوه‌های تحقیق تاریخی و شرایط لازم برای یك مورخ بود و این موضوعات را تاریخ نگاران [اسلامی] قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی نیز مورد بحث قرار دادند. رجوع شود به «طبقات» سبکی، ج ۱، ص ۱۹۷، «فوات» صفدی، ج ۱، ص ۱، به بعد؛ و نقل قولهایی که در «مختصر» کافیجی شده است، و «اعلان» سخاوی (درهمه جا).

۲ـ رجوع شود به «تاریخ ادبیات عرب» تألیف بروکلمن، ج ۱، ص ۱۴۲ ـ ۱۴۳ ف وستنفلد F. Wüstenfeld در کتاب «مورخان عرب و آثار آن»: Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke (چاپ گوتینگن ۱۸۸۲) ص ۳۱ ـ ۳۲، و «مقدمه‌ای بر تاریخ علم». تألیف جرج سارتن، ج ۱، ص ۶۱۹ ـ ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۴۲ ـ ۶۴۳. طبری حتی مورد ستایش مورخانی بود که در روش خود نسبت به تاریخ با او اختلاف‌نظر داشتند. رجوع شود مثلا به «مروج‌الذهب» مسعودی، ج ۱، ص ۱۵ ـ ۱۶، «کعف»، ج ۲، ص ۴۲۶، و ۴۵۷ «تعریف» ص ۳۷۳ درجایی که ابن خلدون ضمن مباحثه با تیمورلنگ ازطبری شاهد می‌آورد و اورا «مورخ و محدث امت» می‌نامد و به تیمور می‌گوید: «من به استناد قول طبری باشما بحث می‌کنم».

۳ـ یاقوت در «ارشاد»، ج ۶، ص ۴۳۷ـ ۴۳۸، ۴۴۵ و ۴۵۰ ـ ۴۵۱. طبری یك مکتب آزادیخواهانه (لیبرال) درعلوم الهی بنیاد نهاد که تاقرن یازدهم دوام داشت و به‌همین ←

گردید. طبری به‌عنوان یك مورخ غالباً تأکید می‌کرد که تاریخ یك مبحث عقلی نیست و فکر بشر در آن دخالتی ندارد. و درمقدمهٔ «تاریخ الرسل والملوك» عقیدهٔ خود را در پیرامون موضوع تاریخ این‌گونه بیان می کند: «آگاهی از حوادث اقوام گذشته و اخبار رویدادهای جاری برای کسانی که زمان آنها را درك نکرده یا خود ناظرشان نبوده‌اند حاصل نمی‌شود مگر از راه اخبار مخبران و نقل ناقلان. اینها (مخبران و ناقلان) نباید استنتاج عقلی یا استنباط ذهنی را در آن دخالت دهند. اگر من در این کتاب خبری از برخی مراجع گذشته نقل کرده‌ام که خواننده منکر شود یا شنونده را ناخوش آید به‌این سبب که نداند چگونه امکان دارد چنین خبری راست و درست باشد، باید بداند که این خبر ازخود من برنخاسته بلکه از کسانی است که خبر را برای من نقل کرده‌اند و من آن را به‌همان‌سان که به‌من رسیده در این کتاب آورده‌ام»[۱].

این عقیده دربارهٔ اسلوب پژوهشهای تاریخی مسئلهٔ دیگری به‌میان می‌آورد و آن ماهیت منابع نقل رویدادهای تاریخی بود. از آنجایی که دنبال کردن همهٔ وقایع تاریخی از طریق یك زنجیرهٔ موثق به‌زمان وقوع آنها محال بود (و این در مورد اکثر وقایع پیش ازاسلام صدق می کرد) در آن صورت چه کسی می‌توانست برای اینگونه وقایع حجت باشد؟ طبری این مسئله را به‌استناد به‌اقوال «پیامبر

---

← دلیل مورد آزار حنفیهای متعصب قرار گرفت. حکمای الهی بعدی اوراشافعی قلمداد کردند. (رجوع شود به دیباچهٔ ف. کرن F. kern بر کتاب «اختلاف الفقهاء»، طبری، ص ۱۵ و ۱۷ به بعد، سبکی در «طبقات»، ج ۱، درهمه جا).

۱ـ رجوع شود به تاریخ طبری، ج ۱ ص ۷ ـ ۶ و به ۵۶ ـ ۵۵. روش تاریخنویسی طبری بدانگونه که دراینجا ذکر شده است نمونه‌ای خاص ازطرز فکر عمومی او در مسائل دینی، بود، (رجوع شود به تفسیرطبری، ج ۱، ۳ـ۲، ۲۶، ۲۹ ـ ۲۸).

وصحابه» حل کرد[۱]. ولی ضمناً او ناچار بود به انجیل وتورات و مورخان یهودی و نصرانی و وقایع‌نگاران ایرانی نیز استناد جوید[۲]. همهٔ این منابع نمی‌توانستند ادعاکنند که از جانب خدانازل شده‌اند. و نیز یك مورخ مسلمان نمی‌توانست فن «جرح‌وتعدیل» خود را درمورد تاریخ نویسانی که دربارهٔ آنها چندان یا ابداً اطلاعی نداشت به‌کاربندد. دراینجالااقل یك مسئلهٔ عمده وجود داشت که‌مورخان سنت ازحل آن عاجز ماندند.

برای پی‌بردن به‌مباحث بعدی‌دربارهٔ اینگونه مسائل، دانشجوی شیوهٔ تاریخ نگاری دراسلام باید دربارهٔ تأثیر سنت فلسفهٔ اسلامی وعلم‌کلام اسلامی در تاریخ تأمل کند. این تأثیر به‌دوگونه بود: فیلسوفان و متکلمان ضمن مطالعهٔ ترتیب علوم وبه‌ویژه ضمن بحث ازعلوم عملی، تاریخ را درنظر می گرفتند، ودربارهٔ ادعا‌های مبنی براینکه تاریخ یك‌علم‌است وهمچنین دربارهٔ ماهیت معلوماتی که تاریخ به‌دست می‌داد و فوایدآن برای دانش نظری واقدام عملی داوری می‌کردند.عقاید آنهاراجع به‌این موضوعات درکارمورخان حرفه‌ای اثر داشت‌ودر بسیاری‌ازموارد مسیر پژوهشهای آنها را تعیین می کرد[۳]. در این‌مورد توجه به‌این نکته نیز حائز اهمیت است‌که برجسته‌ترین مورخان اسلامی درعین حال یاحکمای الهی برجسته (مانند طبری) یا فیلسوفان فاضلی (مانند ابن‌مسکویه[۴] متوفی به‌سال ۱۰۳۰/۴۲۱

---

۱- تاریخ‌طبری، ج ۱، ۵۶ - ۵۵، ۷۹ دربارهٔ فضائل قریش، طایفهٔ پیغمبر وفضائل صحابهٔ پیغمبر رجوع شود به «اصول‌الدین» بغدادی، ص ۲۰ و «طبقات‌الشافعیه» سبکی.

۲- تاریخ طبری، ج۱، ص ۱۷ و ۱۷۴ به بعد و ۲۰۱.صحت بسیاری ازقصص‌مورخان یهودی ونصرانی موردتردید مسلمانان بود. رجوع شود به مقالهٔ «گیب» Gibb درضمیمهٔ دائرةالمعارف اسلامی، ص ۲۳۳ - ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۷.

۳- رجوع شود به صفحات بعدی این‌کتاب.

۴- تاع، ج ۱ صفحات ۳۴۲ - ۳۴۳، «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱ صفحات ۶۸۷ - ۶۸۸.

وابوریحان بیرونی[1] متوفی به‌سال ۱۰۴۸/ ۴۴۰) بودند ویا دست‌کم در رشتهٔ فلسفه و حکمت‌الهی تحصیلاتی‌داشتند (مانند مسعودی[2] متوفی به‌سال ۹۵۶/ ۳۴۵ وابن‌اثیر[3] متوفی‌به‌سال ۱۲۳۳/ ۶۳۰) فیلسوفان ومتکلمان‌از راه‌های غیرمستقیم دیگر تاریخ را تحت تأثیر قرار دادند. توجه‌آنها به‌ماهیت و هدف وشیوهٔ علوم به‌طور اعم و علوم عملی به‌طور اخص مورد مطالعه وتااندازه‌ای اقتباس مورخان‌حرفه‌ای قرار می‌گرفت. درنتیجه افکارتاریخی به‌موازات فلسفهٔ اسلامی و به‌موازات واکنش افکار مذهبی اسلام نسبت به فلسفه چنانکه درعلم کلام ابرازمی‌شد، تکامل یافت.

۲ ـ معتزله نخستین کسانی بودند که اصول مکتب تاریخ نقلی یعنی‌سنتی را که‌طبری نمایندهٔ آن بود مورد تردید قرار دادند. تازش آنها برمآخذ و شیوهٔ تتبعات تاریخی متداول درآن زمان، جزء تازش کلی‌آنها برروش مذهبی محافظه‌کارانه و تقلیدی عصرخودبود. آنها لزوم درک‌عقلانی وپی‌جویی طبیعت وعلل‌اشیاء[4]

۱ـ تاع، ج۱، صفحات ۴۷۵-۴۷۶؛ «مقدمه‌ای برتاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱، ۷۰۷ ـ ۷۰۹.

۲ـ تاع، ج ۱، صفحهٔ ۱۴۳ به‌بعد، «مقدمه‌ای برتاریخ علم» جرج‌سارتن، ج۱، صفحات ۶۳۷ ـ ۶۳۹.

۳ـ تاع، ج۱، صفحات ۳۴۵ ـ ۳۴۶، «مقدمه‌ای برتاریخ علم» جرج سارتن، ج ۲، صفحات ۶۸۲ ـ ۶۸۳.

۴ـ رجوع شود به‌مقالهٔ سی. نالینو C. Nallino، زیرعنوان: «دربارهٔ وجه تسمیهٔ‌معتزله «Sull' origine del nome dei Mu'taziliti» درمجلهٔ مطالعات شرقی» Revista degli studi Orientalis شمارهٔ ۷ (چاپ رم، سال ۱۹۱۶-۱۹۱۸) ص ۴۲۹ به بعد، وشهرستانی در «ملل ونحل»، ج۱، ص ۳۲-۳۴ و۵۳ به بعد. گفته‌اند‌که معتزله عقاید«حکمای طبیعی» را بر«حکمای الهی» ترجیح می‌دادند (ایضاً در همان کتاب، ص ۷۱ ـ ۷۲ و ۹۵ ـ ۹۶) شهرستانی می‌گوید: «ریشه واساس پندارهای‌آنها اینست‌که در هرچیز به جستجوی اسباب وعلل بپردازند». معروف‌است‌که حکما، معتزله را جزء متکلمان به‌شمارمی‌آوردند واز این←

را تأکید کرده‌از پذیرفتن اخباری که یگانه حجت برای درستی آنها زنجیرهٔ راویانی بود که نامشان پیش ازهرخبر ذکر می‌شدخودداری می کردند. معتزله می گفتند که: «همهٔ امت (مسلمان) ممکن است یك‌چیز دروغ را تصدیق کنند و امکان دارد که گروه بی‌اندازه‌کثیری ازمردم دروغ بگویند[۱]. اینها می گفتندکه یقین باید مبتنی بردلائل عقلی باشد ونه‌روایت محض. وقتی این حکم شامل تاریخ می‌شد معنایش این بودکه آنچه بالذات معقول است پذیرفته شود وآنچه نیست ردگردد.

معتزله‌پیشروان‌فلاسفه‌ای‌بودندکه به‌رواج وتکامل‌فلسفهٔ یونان ادامه می‌دادند ومتکلمانی که برای دفاع از سنت اسلام از علوم عقلی استفاده می کردند. نظر فیلسوفان ومتکلمان نسبت به‌تاریخ، نمونهٔ بارزی ازنظر اساسی آنها دربارهٔ مسئلهٔ عمده‌ای بود که برسرش اختلاف داشتند: یعنی رابطهٔ عقل بانظرات مقبول‌العامهٔ امت‌اسلام در بارهٔ ماهیت وحی اسلام وسنت اسلامی.

فیلسوفان به‌پیروی از ارسطو تاریخ را علم نمی‌شمردند و در طبقه‌بندی خود از علوم‌آن را به‌عنوان علم ذکر نمی‌کردند[۲]. ارسطو در کتاب اخلاق نیقوماخوسی Nicomachean Ethics که بعداً مأخذ فلاسفهٔ اسلامی برای طبقه بندی علوم قرار گرفت، علوم را به‌سه‌گروه تقسیم می‌کند:(۱) علوم نظری که هدف درست‌آن‌دانش

---

حیث می‌توان‌آنها را با مکتب اشعری ومکتبهای دیگر کلام دریك ردیف قرار داد.ولی برای احتراز از اشتباه، ما لفظ‌کلام را منحصراً برای توصیف مکتب اشعریه ومتکلمان بعدی‌به‌کار می‌بریم که معتقد به‌اصالت سنت اجتماع اسلامی‌بودند، به‌خلاف معتزله‌که«بدعتگذار» شناخته می‌شدند. مق، ج ۳، ص ۳۸ - ۴۳.

۱ - رجوع شود به «اصول‌الدین» بغدادی، ۱۱؛ «ملل و نحل» شهرستانی، ج ۱، ص ۶۷.

۲-رجوع شود به «احصاءالعلوم»فارابی، «اقسام‌العلوم» ابن سینا

برهانی (Epistéme) راجع به چیزهای ابدی و کلی و لازمی است که به مقتضای طبیعت به وجود می‌آیند، (۲) علوم عملی که غرض از آنها تدبیر (Phronesis) یا اندیشه دربارهٔ چیزهایی فانی و جزئی است که بشر باید در زمینهٔ آنها عاقلانه عمل کند و هدفش نیکی باشد. و(۳)علوم مثمر که هدف آنها فن (Techne) ساختن یا خلق کردن چیزهایی از طریق تعقل صحیح است[۱]. غرض علوم نظری یعنی طبیعیات، و الهیات، کسب دانشی برهانی و عقلی است که محقق و ایضاحی است و طرز عمل آنها به‌کاربردن استنتاجات واستدلالاتی است که ازجزء به کل وبالعکس می‌رسند و استفاده از قیاسهایی که در تراز کلیات کار می‌کنند[۲]. هدف علوم عملی یعنی اخلاقیات وسیاسیات، تدبیر و تأمل دربارهٔ اموری است که منجر به‌بهبود زندگی می‌شوند. مقاصد آنها ضروری نیست، بلکه متغیر و ممکن است غیرلازم باشد. هدف علوم مزبور باید استفادهٔ صحیح از وسائل برای نیل به مقاصد انسان باشد. درنتیجه، آنها مجزا ازفضائل اخلاقی یا مجزا از استقامت در راه هدفهای صحیح، وجود ندارند و منظور اصلی آنها به کمال رساندن استفادهٔ بشر از آزادی عمل است، یعنی کمالی که به‌وسیلهٔ طبیعت وتعلیم وعادت، قابل حصول است[۳]. علوم مثمر همچنین در چیزهایی بحث می کنند که به وجود می‌آیند و دگرگون می‌گردند و نابود می‌شوند ولی غایت آنها به کمال رساندن چیزهایی است که ساخته شده‌اند مانند یك خانه یا یك چکامه. علوم مثمر به‌سبب ماهیت مبحث خود دارای دقتی هستند که با دقت علوم نظری متفاوت است و در مرحلهٔ پایینتری از کمال قرار دارند[۴].

---

۱- ارسطو، اخلاق نیقوماخسی، vi، ص ۳ به بعد.

۲- همان مأخذ vi، ص۶ به بعد، آنالوطیقای ثانی، i، ۲

۳- اخلاق نیقوماخسی، vi ۵-۴، ۱۳ - ۸.

۴- همان کتاب، i، ۱، ۱۰۹۴ b، ۲۶-۱۹، فارابی، احصاء۳-۱: ۴۴، مله، ۵۴.

تاریخ باحوادث منفردی‌سروکار دارد که‌درزمان‌ومکان بخصوصی روی‌می‌دهد و از این حیث درست نقطهٔ مقابل علوم است، زیرا برطبق فرضیهٔ ارسطو دربارهٔ علوم، علم فقط درصورتی است‌که یك تصدیق کلی حاصل شود و طبیعت وعلل یك طبقه ازاشیاء را توضیح‌دهد[1]. تاریخ یك علم نظری نیست، زیرا موضوع آن متغیر است. سوابقی را تحقیق وگردآوری وطبقه بندی می‌کند. از این حیث نزدیکتر به یك فن یا علم خلاقه است. امکان دارد که درصدد برآید تا این سوابق را بهم ربط وشرح دهد و یك تصدیق‌کلی دربارهٔ یك طبقه از اشیاء از راه تشریح طبیعت و علل آنها حاصل کند. در چنین صورتی، تاریخ یك علم عملی می‌شود (دیگر با حوادث منفرد سروکار ندارد و از اینرو تاریخ به معنای دقیق‌کلمه نیست) و باید دربارهٔ سوابق تجربهٔ بشری ازنظر نتیجهٔ‌آن، به‌اندیشه پردازد. بدینسان دراینجا یك رابطهٔ متقابل میان تاریخ وعلوم عملی‌وجود دارد: تاریخ جزء مادی علوم‌عملی است. سوابقی به دست می‌دهدکه علوم عملی باید دربارهٔ آن به‌تفکر پردازد. از سوی دیگر مورخ می‌تواند از علوم‌عملی‌برای توضیح مطالب خود استفاده‌کند. از اینرو تاریخ که دربارهٔ تجارب بشر سوابقی به‌دست می‌دهد، ضمناً وسیله‌ای برای تدبیر و دوراندیشی است و از این حیث برای زمامداران قوم و سخنوران سیاسی سودمند است[2].

نظریهٔ ارسطودربارهٔ ماهیت وفایدهٔ تاریخ، مانندنظریهٔ او دربارهٔ تقسیم‌بندی علوم، درنوشته‌های فیلسوفان اسلامی‌ازفارابی به‌بعد بامختصر یا هیچ تغییرعمده‌ای به‌جاماند. این فیلسوفان توصیه می‌کردندکه فرمانروایان از تجارب‌گذشته درس

---

۱- مابعدالطبیعه، i . I . a ۹۸۱، ۶-۵.

۲- رجوع شود به‌شعر (بوطیقا) اثرارسطو ۱۴۵۱b، ۵ – ۷ آنجاکه می گوید: «بنابراین شعر حکیمانه‌تر وبرترازتاریخ است زیرا شعرکل رابیان می کند وتاریخ جزء‌را».

بیاموزند و در تأیید نظرات سیاسی خود[1] اشاره به نوشته‌های کسانی می کردند که «سروکار با رویدادهایی دارند که در زمان و مکان معینی روی می‌دهد». بدینسان فیلسوفان اهمیت تاریخ را به عنوان وسیله‌ای برای اندیشه و تدبیر و به‌عنوان جزء مادی علوم عملی تأیید می‌کردند. ولی این اشارات در هیچ جا از آثار فیلسوفان به‌تفصیل وصراحت ذکر نشده است. برخلاف معتزله که به‌نظرات مورخان سنتی اسلامی شدیداً می‌تاختند فیلسوفان که محتاط‌تر بودند قضیه را به سکوت برگزار می‌کردند.

علم کلام در اسلام پدید آمد تا از نزدیکی سنت و مذهب در برابر معتزله و فیلسوفان دفاع و ثابت کند که نظرات اساسی این روش از نظر عقلی قابل دفاع است[2]. تا آن زمان اجتماع چنین می‌پنداشت که «خوب آنست که از پیشینیان رسیده باشد» و یک حدیث یعنی گفته‌ای از پیامبر و نسلهای اولیهٔ اسلام موثقترین منبع دانش و بهترین راهنمای عمل بود. مورخان اسلامی که ظهور و پرورش فن و همچنین اسلوبشان با این نظریه رابطهٔ نزدیک داشت می‌کوشیدند تا آن سنت را محقق و حفظ کنند. ولی ارزش آن سنت و همچنین شیوهٔ تاریخ نویسان سنتی اکنون مورد تردید بود. معتزله با تازش به مورخان سنتی به پاره‌ای از اصولی‌ترین معتقدات اجتماع نیز می‌تاختند و در نتیجه مساعی مورخان در راه دفاع از تاریخ‌نگاری سنتی، جزئی از مساعی کلی‌تر آنها در راه دفاع از اسلام بود.

دفاع از علم کلام براساس این نظریه در مبحث ذات[3] و مبحث معرفت[4] مبتنی بود که وجود همهٔ اشیاء معلول آفرینش الهی در هر لحظه از وجود آنهاست و هرگونه

---

۱ـ ابن باجه در «تدبیر المتوحد»، ص ۸،۷ و ۱۱؛ فارابی در «ملة الفاضله» ص ۵۲۲-۵۲۷.

۲ـ مق، ج ۳، ۴-۲ : ۲۷.

3– Ontology 4– Epistemology

ادراك و تعقلی عبارت است از عوارض جداگانه‌ای که از جانب خدا مستقیماً در ذاتی که عالم است خلق می‌شود. این عوارض هم خارج از ذات عالم‌اند و هم خارج از ذات معلوم و به‌منزلهٔ ملازمات نگسسته و عادی اشیاءاند. و چون جزء ذات عالم یا معلوم نیستند نمودار ماهیت اشیاء یا ذهن هم نیستند، ضمانت صحت آنها اولا از لحاظ عینی، منوط است به‌خلق ملازمات عینی عمل تعقل از جانب خدا و ثانیاً از لحاظ ذهنی، منوط است به اینکه خداوند در ذهن عالم در حین ادراك یا تعقل دربارهٔ اشیاءِ واحد، عوارض واحد خلق کند[1]. از اینرو به‌عقیدهٔ متکلمان علم هر کس به‌خلق اشیاء و روابط آنها باهم وابسته است و بدین‌سبب هیچگونه اهمیتی از لحاظ معرفت به ذات اشیاء ندارد. متکلمان به‌جای کاوش در ماهیت اشیاء، کاوش در روابط عادی میان اشیاء و اموری را که در هر لحظه از وجودشان از جانب خدا خلق می‌شود و نیز کاوش در روابط عادیی که در مغز آدمی هنگام تفکر راجع به‌آن اشیاء و امور دست می‌دهد باب کردند. متکلمان متقدم و متأخر دربارهٔ این نکتهٔ اساسی توافق اصولی داشتند اگرچه متأخران میل داشتند که روابط عادی میان اشیاء را دارای ثبات و دوام بیشتری فرض کنند و رازی که در این موضوعات بیش از متکلمان دیگر به فیلسوفان نزدیك شد، این رابطهٔ عادی میان اشیاء را رابطهٔ عقلی نامید و کوشید تا حکمت الهی را بر بنیاد برهان درستتری استوار کند[2].

اینکه متکلمان پی‌جویی طبیعت اشیاء را رد می کردند، معنایش این بود که اصل علت و معلول را چنانکه مفهوم ارسطو و فیلسوفان مسلمان بود رد می کردند.

---

۱– رجوع شود به مواقف ایجی، ج ۱، ص ۲۴۱ به‌بعد.

۲– ایجی، مواقف، ج ۱، ۴۲-۲۴۱، ۲۴۸ رجوع شود به‌کتاب ل. گارده L. Gardet و M. Anawati به‌عنوان مقدمه برحکمت الهی اسلامی Introduction à la théologie musulmane پاریس ۱۹۴۸، ۶۳–۳۶۱.

به‌دیدهٔ متکلمان رابطهٔ میان علت ومعلول صرفاً رابطهٔ عادی میان عرضها بود، نه‌یك رابطهٔ یقینی و توضیحی میان اشیاء که از طبیعت آنها منبعث شده باشد. ازاینرو تصور دربارهٔ اینکه علم راچه‌چیز تشکیل می‌دهد دچار یك تحول اساسی گردید.
به‌دیدهٔ فیلسوفان علم به‌معنای واقعی کلمه، عبارت از دانش یقینی وتوضیحی در بارهٔ طبیعت و علتهاست، ویقین وتوضیح باهم‌پیوند ناگسستنی دارند وهیچکدام‌به تنهایی، علم نیست. بدینسان ادراك‌حسی وتاریخی که‌آگاهی بررویدادهای ویژه‌ای شناخته می‌شودمی‌تواند یقینی باشد،مثل موقعی که‌ماشخصی رامی‌بینیم یا می‌دانیم که جنگی روی داده است ولی دراین مورد درتوضیح ، یقین وجود ندارد ، زیرا اندیشه دربارهٔعلت‌یك تصور یا رویدادبخصوص‌ممکن است‌مارا به تعدادنامحدودی از رویدادهای پیشین بازگرداند، بدون آنکه به‌یك توضیح قطعی و نهایی برسد.
ازسوی دیگر متکلمان یقینی بودن هرگونه توضیح را رد کردند، زیرا بنابه‌گفتهٔ آنها تمام توضیحات صرفاً احتمالی هستند. بالنتیجه یگانه یقینی که متکلمان به رسمیت می‌شناختند یقین‌دربارهٔ دانشی نخستین‌یا بیواسطه بود که متضمن‌استدلال توضیحی نبود و متکلمان تمام دانشهایی راکه متضمن توضیح بود فرعی ودرمرتبهٔ پایینتری ازیقین می‌دانستند.
متکلمان، تاریخ یا خبر رابسط ادراك حسی می‌دانستند ومانند ادراك‌مزبور آن را ضروری می‌شمردند. احتمال داشت که اخبار تاریخی نادرست باشند وپیش از آنکه ضروری شناخته شوند بایستی پاره‌ای شرایط را داراباشند: یکی از آن شرایط این بود که راوی اصلی خبر بایستی یك دانش ضروری (یعنی حسی) از رویدادهایی که خبرمی‌دهد دارا باشد ونیز به‌موثق بودن‌سلسلهٔ سندخبر یقین‌داشته باشد. هرگونه دانش‌مبتنی‌بر استدلال از تاریخ از این‌حکم مستثنی بود، زیرابه

۱ـ بغدادی، اصول، ۹-۸ ، ۱۶-۱۴ .

عقیدهٔ متکلمان چنین دانشی صرفاً جنبهٔ احتمال داشت و برخلاف ادراکات حسی، رویدادهای گذشته احتیاج به نقل و روایت نداشت تا شناخته و معلوم گردد[۱]. بدینسان علم کلام از راه انتخاب پاره‌ای اصول فلسفی راجع به ماهیت وجود و دانش بشری، نتیجه‌گیریهایی می کرد که عقیدهٔ مبتنی بر سنت را دربارهٔ ماهیت و اسلوب تاریخ تأیید و از آن دفاع می‌کرد. به‌پایمردی علم کلام، این عقیده دربارهٔ تاریخ، با مختصر تغییراتی، سلطهٔ خود را بر ادبیات تاریخی اسلام تازمان ابن‌خلدون حفظ کرد. درست است که بسیاری از مورخان از آن عدول می کردند و درصدد برمی آمدند تا درپی‌جویی طبیعت بشر و اجتماع، از معتزله و فلاسفه پیروی کنند ولی آثار آنان ابتکارات تازه‌ای دراین‌زمینه نبود، بلکه بیشتر جنبهٔ اصلاح گرایش قدیم راداشت، و آنها رابايد بامقايسه بامکتب سنتی یانقلی که درسراسر تاریخ اسلامی سنت اصلی تتبعات تاریخی بود درك کرد.

۳ ـ آشنایی مسلمانان باعلومی که تازه از زبان یونانی ترجمه شده بود، به ویژه جغرافیا و حکمت‌طبیعی، وگسترش دامنهٔ امپراتوری اسلام که مسافرت و بازرگانی راتسهیل کرد، علاقهٔ تازه‌ای به‌افکار ورسوم اقوام دیگر ومطالعهٔ تطبیقی آنها برانگیخت. این‌علاقه مسائل تازه‌ای برای مبحث تاریخ به‌وجود آورد[۲]. مورخانی که این‌مسائل را مطالعه می کردندیا زیر نفوذ معتزله درمی آمدند وبسیاری ازعقاید آنهارا اقتباس می‌کردند مانند مسعودی، و یا مانند مسکویه و بیرونی فیلسوفان وعلمای طبیعی مستقل‌الرأیی بودندکه به تاریخ از آن جهت عطف توجه کردندکه باعلایق علمی و فلسفی آنها ارتباط داشت. خدمات آنان به‌فن تاریخ نگاری به‌همان اندازه متنوع بودکه سوابق وعلائقشان. چیزی‌که آنان را به‌هم مرتبط می‌ساخت یك مجموعهٔ

۱ـ همان مأخذ، ۱۳-۱۲.

۲ـ گیب، ذیل دایرةالمعارف اسلامی، صفحات ۲۳۷-۲۳۸ ؛ «تاریخ نگاری مسلمین» روزنتال، صفحهٔ ۱۱۷ به‌بعد.

عقاید نبود، بلکه‌یك نحوهٔ برخورد بود. این‌مورخان بسیاری ازمآخذ مورداستناد مورخان نقلی به‌ویژه‌کسانی را که مربوط به تاریخ پیش از اسلام بود رد کردند[۱]. مسعودی به‌جای‌وقایع نگاری سیاسی روی تاریخ فرهنگ و عمران جهان‌تکیه‌کرد ومسائل جدید مانند رابطهٔ محیط طبیعی با تاریخ بشر و مقایسه میان ادوارزندگی گیاهی وحیوانی‌ونهادهای بشری راموردبحث قرارداد[۲]. مسکویه دربارهٔ استفادهٔ عقلی از تاریخ جهان مادی برای مقاصد اخلاقی و سیاسی به‌شرح وبسط پرداخت. به سنت ارسطو، تاریخ‌درنظر مسکویه کنیز سیاست بود یعنی فنی‌که به‌واسطهٔ‌آن فرمانروایان و صاحبمنصبان عالی‌رتبه، تدبیر لازم را برای حسن‌ادارهٔ امور کسب می‌کنند و عوام درس خانه‌داری، دوستی وطرز رفتار بابیگانگان را می‌آموزند[۳]. بیرونی معلومات خود را در رشتهٔ فلسفه وعلوم طبیعی وارد تاریخ کرد وتوانست‌بر مشکلات مطالعه درپیرامون بنیان‌اجتماعی وعقاید دینی وعلمی وتمدن معاصرهند که باتمدن محیط خود تفاوت‌اساسی داشت فایق‌آید[۴]. بیرونی ثابت کرد که«افکار» می‌تواند موضوع تحقیقات تاریخی‌قرارگیرد وعیناً مانند «واقعیات» که‌مکتب‌تاریخ نقلی خود را به‌آن محدود می‌کرد تحت مطالعه درآید.

در اسپانیای مسلمان‌یك فیلسوف واخترشناس دیگر یعنی قاضی‌صاعد(متوفی به‌سال ۱۰۷۰/ ۴۶۲)[۵]«طبقات‌الامم» خود رانوشت‌واین اثر همانند «تحقیق‌ماللهند»

---

۱ـ رجوع شود به «مروج‌الذهب» مسعودی، ج ۴ صفحات ۱۱۱-۱۱۴ ؛ «تجارب‌الامم» ابن مسکویه، ج ۱ صفحات ۵-۶.

۲ـ «التنبیه والاشراف» مسعودی، ص ۲ به‌بعد، ص۶ به‌بعد، و«مروج‌الذهب» مسعودی، ج ۴ صفحات ۱۰۱-۱۰۴، ۱۷۹-۲۸۶.

۳ـ «تجارب‌الامم» ابن مسکویه، ج ۱، صفحات ۱-۵ .

۴ـ «تحقیق ماللهند» بیرونی، صفحات ۴،۹

۵ـ تاع، ج ۱، صفحات ۳۴۳-۳۴۴ ؛ «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱، صفحات ۷۷۶-۷۷۷ .

تألیف ابوریحان بیرونی منتهاکم تفصیل‌تر وجامع‌تر از آن بود . صاعد دراین کتاب تاریخ ، دانش ، سیرت وزندگی اجتماعی امتهای گوناگون را تشریح کرد[1] ویك علم کلی مردم‌شناسی ابداع کردکه در آن نهادهای هرجامعه به‌قوای‌ذهنی گوناگون بشر نسبت داده شده است. اوپرورش علوم راکه تجلیات نفس‌عاقله هستند مرحلهٔ قاطعی درتاریخ بشر می‌دانست و ازاینرو جوامع را به دوطبقهٔ‌کلی یعنی متمدن و وحشی تقسیم کرد[2] . اسپانیای مسلمان همچنین ابن‌حیان[3] ( متوفی به سال ۴۶۹/۱۰۷۶ ) را در دامان خود پرورش دادکه یکی از بزرگترین مورخـان سیاسی درهمهٔ اعصار می‌باشد . باشرح غم‌انگیز ودلفگار و پیش‌گویانه‌ای‌که دربارهٔ زوال قرطبه نگاشته و بامعرفتی کـه به روحیات فرمانروایان وتوده های مردم حاصل‌کرده و باتحلیلی کـه ازعلل انحطاط اسپانیای مسلمان‌کرده هنوز هیچ مورخ اسلامی براو پیشی نگرفته است[4] . ابن حزم ( متوفی به سال ۴۵۶/۱۰۶۳ )[5] با اقدام به‌نقد تورات و انجیل ، گروه سه‌نفری مورخان بزرگ‌اسپانیای مسلمان را درقرن یازدهم میلادی تکمیل می‌کند .

---

۱ــ «طبقات» قاضی صاعد، صفحات ۸ــ۹ . وی برخی ازمعلومات خودرا ازآثارمسعودی استخراج کرد . رجوع کنید به‌مقدمه‌وحواشی‌تحقیقی ر. بلاشر برترجمهٔ «طبقات» زیرعنوان Livre des catégories des nations (پاریس ۱۹۳۵) که در آنها مآخذ قاضی صاعد تعیین شده است .

۲ــ قاضی صاعد، در «طبقات» ص ۹ــ۱۱ .

۳ــ «تاریخ ادبیات عرب» ، تألیف بروکلمان ، ج ۱ ، ص ۳۳۸ An Introduction to the History of Science « مقدمه‌ای بـر تاریخ علم » تألیف جرج سارتن ، ج ۱ ص ۷۳۴-۳۵ .

۴ــ رجوع شود به‌ابن بسام در «ذخیره فی محاسن اهل‌الجزیره» ج ۱ ، ص ۸۶ به‌بعد، مقری در «نفح» ، ج ۲ ، ص ۷۵۲ به‌بعد (که هردو از «متین» ابن‌حیان نقل قول می کنند .

۵ــ «تاریخ ادبیات عرب» ، ج ۱ ، ص ۳۹۹ــ۴۰۰ «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» ، ج ۱ ، ص ۷۱۳ .

هر چند ابن حزم یك محقق محافظه کارمذهبی بود ، مع الوصف نقداو بر تورات وانجیل اکثر برمبنای عقلی محض صورت گرفته است . او به برهان ومشاهده توسل می‌جوید وسعی می‌کند در تجزیه‌وتحلیل انجیل دومعیار به‌کاربرد : یکی عدم‌تناقض باطنی ودیگر امکان ذاتی حوادثی‌که درآن نقل شده است[۱].

و بالاخره درهر مطالعه‌ای راجع به تاریخ‌نگاری در اسلام ، از ظهور پاره‌ای آثار ویژه‌دربارهٔ علم‌تاریخ‌درقرن‌نهم‌هجری لااقل‌بایدذکری بهمیان‌آورد، مخصوصاً «المختصرفی‌علم‌التاریخ» اثرکافیجی[۲] (متوفی به‌سال ۱۴۷۴ / ۸۷۹) و«الاعلان بالتوبیخ لمن‌ذم‌اهل‌التواریخ» اثرسخاوی[۳] (متوفی به‌سال ۱۴۹۷ / ۹۰۲). این‌دواثر هم‌ازحیث نحوهٔ برخورد وهم محتوی متعلق به‌مکتب تاریخ‌نگاری سنتی یانقلی‌ومذهبی‌است[۴]. آثار مذکوردربارهٔ موضوعاتی که‌مورد بحث قرار می‌دهند: یعنی دربارهٔ منشأوتعریف وغرض تاریخ ، وشیوه‌های تتبع تاریخی وشرایط مورخ ، و دفاع از تاریخ دربرابر تازشهای منقدان ، وسرگذشت مورخان و ذکرکتابهای تاریخی دربارهٔ موضوعات گوناگون وجاهای‌گوناگون ، چندان مطلب تازه‌ای ندارند . شیوهٔ گلچین کردن

---

۱ـ «ابن حزم در «فصل» ، ج ۱ ، ص ۱۱۶ به‌بعد .

۲ـ «تاریخ ادبیات عرب» ، ج ۲ ، ص ۱۱۴-۱۱۵ . این کتاب یعنی «المختصرفی علم‌التاریخ» درسال ۱۴۶۳ / ۸۶۷ نوشته‌شد وتوسط ف. روزنتال چاپ وقسمت‌هایی‌ازآن‌ترجمه شد «تاریخ نگاری دراسلام» ص ۴۶۸ـ۵۰۱ (متن) و ۱۸۱-۱۹۴ (ترجمه) .

۳ـ «تاریخ ادبیات عرب» ، ج ۲، ص ۳۴ـ۳۵.

۴ـ درقرن چهاردهم / هشتم «مقدمه‌هایی» که ما دربالا به آنها اشاره نمودیم روبه‌ازدیاد نهاد و به‌درجه‌ای فزونی یافت‌که تنها جمع‌آوری محتوی آنها کتابهای قطوری را پرخواهد کرد . یك نظر اجمالی به «فوات‌الوفیات» صفدی (متوفی به‌سال ۱۳۶۳ / ۷۶۴) که بعداً توسط سخاوی به حد وفور استنساخ گردید مؤید این مدعا می‌باشد . هر چند باز «مقدمه» است ولی محتوی آن از متن مجزا و مستقل است . آنچه در سرآغاز کتاب «فوات‌الوفیات» آمده به‌همان‌اندازه بامتن کتاب متفاوت‌است‌که «اعلان بالتوبیخ» سخاوی با «ضوءاللامع» او.

مطالب که در این آثار به‌کار رفته تاحدزیادی مسئول این نقیصه می‌باشد. در این آثار از «مقدمه‌های» مورخان پیشین ومنابع دیگر مطالب فراوانی نقل‌شده، ولی‌دربارهٔ مسائلی که دراینگونه منابع بحث گردیده چندان یاهیچ تجزیه یاترکیب یا تعمقی نشده‌است[1]. ازاین‌حیث آثارمورد بحث جزئی‌ازسنت‌دایرة‌المعارف نویسی‌راتشکیل می‌دهدکه دراین دوران رونق روزافزونی کسب کرده بود[2]. غرض از نگارش این کتابها نیز ماهیت واصل‌ونسب واقعی آنها را نمودارمی‌سازد. اینها دروهلهٔ نخست درپاسخ به‌متکلمان معاصر نوشته شده‌اندکه تاریخ را علم لازم یا حتی سودمندی نمی‌دانستند. از اینروکافیجی وسخاوی می کوشند تا از ادبیات شکوفای تاریخی زمان خود دربرابراین تازشهادفاع کنند وفوایددینی تاریخ را بنمایانند[3]. درنتیجه، این کتابها نه‌تنها جنبهٔ تدافعی دارد، بلکه ازسنت‌خاصی درعلم تاریخ اسلامی‌دفاع می‌کند یعنی‌از سنت طبری‌وابن‌الاثیر (که‌تاریخ‌رادروهلهٔ نخست گردآوری‌اطلاعات مستند می‌دانستند) ونه‌ازسنت مسعودی وبیرونی که تحقیق فلسفی یا نظری را در تاریخ نگاری باب‌کردند[4].

۴ - اینها بودگرایشهای اصلی درفن تاریخ‌نگاری دراسلام‌که افکار هر مورخ مسلمان با توجه‌به‌آنهاباید مورد مطالعه قرارگیرد. از آنجایی‌که خودابن‌خلدون

---

۱ــ رجوع شود به «تاریخ نگاری مسلمین» Muslim Historiography تألیف ف. روزنتال، ص۱۷۷-۱۷۹.

۲ــ گلدزیهر در «مطالعات اسلامی»، ج ۲، صفحهٔ ۲۶۷ به‌بعد.

۳ــ روزنتال در «تاریخ نگاری مسلمین»، ص ۳۸.

۴ــ رجوع شود به «مروج‌الذهب» مسعودی، ج ۱ ص ۶ به بعد وطی ۴۵ــ۴۶، «تنبیه‌ــ والاشراف» ص ۱ به بعد وطی ۱۰۰ به‌بعد، بیرونی در «آثارالباقیه»، ص ۴-۵ و ۱۳ و۱۴؛ رجوع شود به‌کتاب مذکور صفحات ۱۴۲-۱۴۳.

بر آن شد که علم تاریخ اسلامی را بررسی کند و نقدی از آن بر ما عرضه کند، ما نباید به‌خود اجازه دهیم که بدون مطالعهٔ دقیق بحث خود او در بارهٔ این مسئله، روش او را در زمینهٔ تاریخ نگاری در اسلام تعیین کنیم. این بحث مستلزم داشتن آگاهی از گرایشهای اصلی درفن تاریخ نگاری دراسلام است که در بالا برخوانندگان عرضه گردید. با این آگاهی وسابقهٔ ذهنی، اکنون ما توجه خود را به‌متن کتاب ابن‌خلدون معطوف می‌داریم. ابن خـلدون در سه «مقدمهٔ» پی‌درپی در کتاب عبر یعنی در پیشگفتار ومقدمهٔ تمام‌کتاب وقسمت اول مقدمهٔ کتاب اول، تاریخ را به عنوان یك موضوع خاص مورد بحث قرار می‌دهد[1]. سه بار رشتهٔ مطلب را به دست می گیرد ورها می کند و ظاهراً هیچ دلیلی برای این انقطاع وجود ندارد. ولی اگر این مقدمه ها با دقت بررسی شود یك وحدت محتوی و شیوه و هدف در آنها نمایان می‌گردد، یعنی نشان می‌دهد که هیچیك از مورخان پیشین که ابن خلدون

۱ـ در نامگذاری قسمت‌های کتاب عبر. ما از تقسیم‌بندی صریح خود ابن‌خلدون که در دیباچه آمده وهمچنین ازعناوین قرینه‌ای که در آغاز هر قسمت ذکر شده، پیروی می کنیم. بدینسان ما میان «مقدمه» و کتاب اول عبر فرق می گذاریم. این قسمت اززمان ابن خلدون به این سو «مقدمه» نامیده می‌شد (رجوع شود به ضوء‌اللامع سخاوی، ج ۴، ص ۱۴۷ ومق، ج۲ ص۴: ۱۱۴). درآغاز سدهٔ نوزدهم خاورشناسان فرانسوی عنوان «Prolégomènes» را برای «مقدمه و کتاب اول عبر اختراع کردند (رجوع شود به «جریدهٔ آسیائی» Journal Asiatique سری شمارهٔ ۱، مجلد ۴ (سال ۱۸۲۴) صفحهٔ ۱۵۸، و ایضاً مجلد ۵ (سال ۱۹۲۴) ص ۱۴۸، وایضاً مجلد۶ (سال۱۹۲۵) ص۱۰۶. این‌عنوان بعداً توسط کارترمر E. Quatremère و دسلان De Slane ویراستار ومترجم این قسمت‌های کتاب، اقتباس شد و از طریق آنها وارد زبان‌انگلیسی‌شد. (رجوع‌شود به آ. توینبی A. Toynbee درکتاب «بررسی‌تاریخ» A Study of History چاپ آکسفورد، سال ۱۹۴۸، ج ۳، ص۳۲۲، وچارلزعیسوی C. issawi درکتاب «فلسفهٔ یك‌عرب دربارهٔ تاریخ»، منتخباتی ازمقدمهٔ ابن خلدون‌تونسی (۱۳۳۲-۱۴۰۶) چاپ لندن (سال ۱۹۵۰). این عنوان با وجود استعمال مکرر، مستند به متن نیست و گمراه‌کننده است، زیرا «مقدمه» وکتاب اول به‌طورمسلم برای دومنظورمتفاوت نوشته شده‌اند وازحیث سبك و انشاء وطرز استدلال باهم‌فرق دارند. «مقدمه» تمامی کتاب←

می‌شناخت درصدد مطالعهٔ اصولی تاریخ و تهیهٔ مقدمات یك علم عمران یا اثبات لزوم آن بر نیامده بود. درقسمت دوم مقدمهٔ کتاب اول، او علومی سوای تاریخ اعم از وضعی یا فلسفی را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌نمایاند که هیچ نویسندهٔ پیشین مبادرت به‌چنین کاری نیز نکرده است. بحث ما اینست که متن این مقدمه‌ها باید از بقیهٔ کتاب اول جدا، ویك بحث جدلی یا «دیالکتیك» تلقی شود که هدف آن تمهید مقدمه برای متن بعدی است که در آن علم عمران به‌طور اخص بنیادگذاری شده، و این بحث نباید بامتن کتاب، خلط شود. چون این نظر برخلاف عرف است و از آنجایی که بررسی دقیق متن مورد بحث برای درك منشأ نظری «علم‌عمران» ابن‌خلدون دارای اهمیت است، دراینجا ما به تجزیه وتحلیل متن می‌پردازیم تا مأخذی برای تعبیر ما ازشیوه وغرض آن علم به‌دست بدهد.

## ۲

## بحث جدلی یا دیالکتیك ابن‌خلدون دربارهٔ تاریخ

۱ــ ابن‌خلدون دردیباچهٔ کتاب عبر، مسئلهٔ اصلی را به‌طوری موجز و آزمایشی مطرح و آن را با ذکر یك فرق اصلی وچهار فرق فرعی توصیف می‌کند: نخست فرق میان شکل صوری و ظاهری تاریخ که عبارت است از اطلاعات گردآوری شده دربارهٔ وقایعی که درزمان ومکان بخصوصی روی داده است، ومعنای باطنی تاریخ که تحقیق عقلی ونظری دربارهٔ منشأها وعلتهاست واین کار را اجتهاد علمی می‌نامد. ابن‌خلدون سپس از تعریف تاریخ به تعریف مورخان عطف توجه می‌کند ومیان خاصه

←را معرفی می‌کند نه فقط کتاب اول، تخلیط آنها ممکن است موجب سوء تفاهم شدیدی هم درمورد شیوهٔ ابن خلدون وهم طرز فکر او بشود. رجوع شود به ذیل صفحات بعد این کتاب.

(یعنی مورخان مورد قبول واحترام همگان که خودش آنها را «فحول» و «ائمه» می‌نامد) و عامه (یا به‌اصطلاح خود ابن‌خلدون «متطفلان» و «مقلدان» و «اصحاب اختصار») فرق قائل می‌شود. آثار هردودسته را نیز ازحیث شیوهٔ تاریخ نویسی از هم‌متمایز می‌سازد ودراینجا میان شیوهٔ نظروشیوهٔ «نقل» فرق می‌گذارد و این نیز به‌نوبهٔ خود، اورا بر آن می‌داردکه‌میان پژوهندگان تاریخ نیزازنظرطرز برخورد، تمایزقائل شود: یك دسته را «ناقد» می‌نامد که دربارهٔ منشأوطبیعت وعلل‌رویدادها تعمق‌می‌کنند وباتوجه‌به‌سابقهٔ خواص‌کلی‌شان (اعم‌ازثابت ومتغیر) آنها را بررسی می‌کنند وگروه دیگر را «بلید» (به طور تحت‌اللفظی یعنی‌کودن) می‌خواند، یعنی کسانی‌که‌اطلاعات تاریخی‌را بدون توجه‌به‌منشأ، طبیعت یا علل‌رویدادهاگردآوری می‌کنند. درپایان نیز ابن‌خلدون میان کتاب عبر به عنوان یك‌کتاب تاریخ باهمهٔ تاریخهای پیشین فرق قائل می‌شود. کتاب عبرهم در بارهٔ جنبه های ظاهری وهم باطنی تاریخ بحث می‌کند. این کتاب، زادهٔ توجه مؤلف به‌لزوم اتخاذ یك روش انتقادی نسبت‌به‌اخبارتاریخی است وازاینرو شیوهٔ انتقادی درآن به کار رفته‌است. عبر برخلاف همهٔ تاریخهای پیشین‌که مؤلف‌آن‌را می‌شناخت، طبیعت وعلل واقعی رویدادهای تاریخی را به شیوه‌ای روشن و اصولی پی‌جویی می‌کند.

در اینجامرحلهٔ‌اول بحث به‌پایان می‌رسد. فرق‌ساده‌میان جنبهٔ ظاهری‌وباطنی تاریخ ادامه می‌یابد وباچهار فرق دیگر مرتبط می‌گردد و درنتیجه آنچه دربادی امریك گفتهٔ عرضی وبی‌اهمیت جلوه می‌کرد در طبقه‌بندی مورخان پیشین ودرك شیوه ونحوهٔ برخوردشان باتاریخ، ودرداوری راجع به‌ثمرهٔ تحقیق آنها واستفاده‌از آن، سودمند از کار درمی‌آید و نیز باذکر فرقهای بعدی نشان می‌دهد که این عقیدهٔ ساده دربارهٔ جنبهٔ باطنی تاریخ سودهای گوناگونی داردکه‌درخور پی‌جویی و تحت‌نظم‌وقاعده درآوردن است. همچنانکه دیباچه روبه‌پایان می‌رود به‌خواننده‌با

ایماء واشاره فهمانده‌می‌شودکه‌چنین کاری درکتاب عبرصورت خواهدگرفت وزمینهٔ تازه‌ای ازدانش که‌تاکنون ناشناخته بوده‌است شناخته خواهدشد. فهرست‌محتویاتی که ابن‌خلدون دراین قسمت ازمتن گنجانده است این نکته را آشکار می‌سازد که کتاب اول ازسه‌کتابی که عبر را تشکیل می‌دهندکلا به‌اینکار اختصاص یافته است.

۲ ـ مقدمه ، تمام مسائلی راکه در«دیباچه» مطرح شده دوباره پیش‌می‌کشد، منتها با تفاوتهایی در تأکید وشیوه ومحتوی آنها . برخلاف گفته‌های احتیاط‌آمیز وخالی ازشور وحرارتی که در دیباچه آمده ، مقدمه ، فضائل تاریخ و راه دشوار و پرپیچ وخم‌وشریف بودن‌هدف یا فواید آن رابرمی‌شمارد. تمایزمیان تقلید محض وتحقیق انتقادی تکرارمی‌شود،ولی دراینجا تقلید صریحاً مسبب «مغالط»و«اوهامی» توصیف می‌گرددکه درآثارفحول مورخان نقل شده ، وحال آنکه تحقیق انتقادی‌به اصول عمل‌وقواعد سیاست‌وماهیت فرهنگ‌ومقایسهٔ اوضاع واحوال متشابه‌ومتفاوت نسبت داده می‌شود. تحقیق انتقادی باخرد، حکمت وعلم ، یعنی باپی‌جویی ماهیت اشیاء ، یکی می‌گردد . ابن‌خلدون درمقدمه ، برعکس دیباچه ، می‌کوشد تا اصول وشیوهٔ تاریخ راکاوش‌کند ونشان دهدکه نادیده گرفتن این اصول موجب اشتباهاتی درگزارشهای تاریخی می‌شود و حال آنکه دانستن آنهابه‌مورخ یاری می‌کند تااین اشتباهات راکشف واصلاح کند[۱] .

ابن‌خلدون دوازده نمونهٔ خاص ودرعین‌حال بارز ذکرمی‌کند که به پندار او مورخان مرتکب اشتباه شده‌اند . بررسی علل چنین اشتباهات به‌این منظور است

۱ـ این‌مطلب ازعنوانی که ابن‌خلدون برای مقدمه باعبارت: «وتحقیق مذاهبه» برگزیده معلوم‌می‌شود . متن بعدی نشان می‌دهدکه‌این‌عبارت درمتن‌چنانکه دسلان در Prolégomènes ترجمه‌کرده به‌معنای «اثبات اصول‌آن» نیست . اصول علم جدید پیش ازقسمت اول کتاب‌اول اثبات نشده‌است (مق، ج ۱ ، ص ۶۸ به‌بعد) : ابن‌خلدون خود درمقدمه، خواننده را برای اثبات اصول‌مطروحهٔ خود به‌کتاب اول مراجعه می‌دهد .

که مراحل گوناگون رابطه میان جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ را آشکار سازد. دراکثر این موارد انتقاد از امکان یا احتمال وقوع رویدادها توأم است باانتقاد از مراجعی که آن را نقل کرده‌اند وخصوصیت این مراجع ومآخذی که مورد استفادهٔ آنان قرار گرفته است[۱].

نه نمونهٔ اول ازاین دوازده نمونه، گروهی را تشکیل می‌دهد که مربوط است به: (۱) تاریخ کهن (نمونهٔ یک تا سه) و (۲) سلوك، سیرت واصل ونسب فرمانروایان بزرگ اسلامی (نمونهٔ چهار تا نه). همهٔ اینها نشان می‌دهند که چگونه اشتباه ممکن است ازجهل به‌جنبهٔ پایدار تاریخ یعنی ماهیت کلی انسان و اجتماع منبعث شود. لیکن این‌جنبهٔ پایدار، نخست تعریف وسپس به‌این موارد اطلاق نمی‌شود، بلکه نویسنده در آن قسمت از کتاب که این‌مثالها آورده شده قضیه را ازپیش مفروض می‌دارد و نشان می‌دهد که می‌توان آن را ازطریق بررسی انتقاد ومقایسهٔ حوادثی که درزمانهای مختلف روی داده تحت نظم وقاعده درآورد[۲]. دراینجا ماشیوهٔ ابن خلدون را از راه تجزیه وتحلیل مثال اول توضیح خواهیم دادوسپس کمکی را که بقیهٔ مثالها به بحث ما می‌کند تشریح خواهیم کرد.

مثال اول مربوط است به تعداد بنی‌اسرائیل هنگامی که ازبیابان سینا بیرون آمدند. مسعودی و مورخان دیگر تعداد آنها را ۶۰۰،۰۰۰ نفر یا بیشتر، ازافراد

---

۱ـ به‌طورکلی ابن خلدون دراین مثالها از فن جرح و تعدیل به‌طور غیرمستقیم استفاده می‌کند. اوبه‌سیرت، دانش یا تحصیل ناقلان نمی‌تازد، بلکه باانتقاد ازپاره‌ای ازگزارشهای آنان ونمایاندن امتناع یا عدم احتمال آن گزارشها می‌فهماندکه این ناقلان در موارد خاص اشتباه می‌کردند و دلیل اشتباه آنان هم این بودکه همیشه از شیوهٔ تحقیق انتقادی پیروی نمی‌کردند واساس تاریخ راکاملا درك نمی‌کردند.

۲ـ مق، ج ۱، ص ۹-۱۰ : «گذشته وآینده به‌هم شبیه‌تر ازآب به‌آب است».

مذکر بالغ، یعنی بیست سال به‌بالاذکر کرده‌اند[۱]. ابن‌خلدون می‌گوید که این‌عدد اغراق‌آمیزاست ودرتأیید گفتهٔخود دلایلی می‌آورد. دلیل نخست‌مربوط به‌اقتصادیات جنگ است: اومی گوید که آذوقه وسازوبرگ رساندن به‌چنین لشکر بزرگی‌از توانایی مصر یاشام بیرون بود. دلیل دوم یك دلیل سوق‌الجیشی است: لشکری به این بزرگی نمی‌توانست با موفقیت بجنگد. دلیل سوم مبتنی بریك‌بررسی‌تطبیقی در بارهٔ لشکرهای‌متأخر است‌که برسرزمینهایی پهناورتر ازسرزمینهای تسخیری لشکر اسرائیل غلبه یافتند ودرعین‌حال تعداد آنان ازسپاهیان اسرائیل کمتربود. دلیل چهارم متکی برعلم انساب‌است: میان‌موسی ویعقوب(اسرائیل) فقط‌چهارنسل فاصله بود وهیچ قومی نمی‌تواند درفاصلهٔ چهارنسل به‌این‌سرعت تکثیرنفوس‌کند[۲].

---

۱ـ رجوع شود به‌مروج‌الذهب مسعودی، ج ۱، ص ۹۲-۹۴ که تعداد آن را ۶۰۰۰۰۰ نفر آدم بالغ ذکر کرده است، درسفر اعداد، باب ۱، آیهٔ ۴۶، تعدادآنها ۶۰۳۵۵۰ذکر شده (رجوع شود به رقم گرد و سر راست در سفرخروج و سفراعداد) به استثنای قبیلهٔ مهم لاوی.

۲ـ نسب نامهٔ موسی که درمروج‌الذهب (ج ۱، ص ۹۲، سط ۵-۶) قید شده با روایت تورات یکی است: موسی پسرعمرام (عمران) (۱۳۷ سال زیست به‌روایت سفرخروج، ب۶، آیهٔ ۲۰) پسرقهات (۱۳۳ سال زیست، به روایت سفرخروج، ب ۶ آیهٔ ۱۶) پسرلاوی (۱۳۷ سال زیست، به‌روایت سفرخروج، ب۶، آ۱۶) پسریعقوب و «لیه» (عمر یعقوب۱۴۷ سال بود، به‌روایت سفر پیدایش، باب ۴۷، آیهٔ ۲۸، مسعودی عمر او را ۱۴۰ سال ذکر می‌کند) سفر اعداد ازحیث هویت مصنف وانشاء وهمچنین‌آمار مذکور دربالا اشکالات زیادی برای نقد تورات وانجیل به‌وجود آورده است: اگر زنان و کودکان را هم به‌حساب بیاوریم تعدادکل مورد بحث ما از دومیلیون نفرتجاوز می کند که ازجمعیت تخمینی‌مصر درآن زمان بیشتراست. پژوهندگان امروزی تورات این نظریه را ترجیح می‌دهندکه آمار بالا درواقع آمار داود (کتاب دوم سموئیل) بوده که ازمتن اصلی جابجا شده است. ابن خلدون از این فرضیه آگاه‌بود (مق، ج ۱، ص ۱۱) و عقیده‌داشت که حتی برای زمان‌داود هم‌این‌رقم اغراق آمیزاست. برای‌آثاری که‌درتجزیه‌وتحلیل‌سفراعداد نوشته‌شده رجوع‌شود به Hextateuch (شش‌کتاب‌اول تورات) اثر ف. اچ. وود F. H. Woods و «فرهنگ تورات و انجیل» Dictionary of the Bible (چاپ نیویورك ۱۹۰۳).

ابن‌خلدون سپس این مثال بخصوص را مأخذی برای انتقاد از روش کلی مورخان قرار می‌دهد که خوش دارند در تعداد لشکرهای مختلف غلو کنند. و او این غلو را حمل می‌کند بر جهل از این مباحث، «ولع نفس به‌غرائب» شیوع غفلت، نداشتن روش انتقادی در بازشناختن درست از نادرست، فقدان اعتدال و انصاف در بررسی اخبار و فقدان تحقیق و تعمق که پذیرفتن جعل را تشویق می‌کند.[۱]

مثال دوم و سوم مربوط است به کشورگشاییهای فرضی تبابعهٔ ملوك یمن، و وجود فرضی ارم یعنی شهری که می گویند به‌دست قوم عرب نژاد عاد ساخته شده بود. ابن‌خلدون از مأخذ این خبر انتقاد می‌کند و نشان می‌دهد که عدم ذکر آن در اخباری که بایستی از آن ذکری کرده باشد صحت آن را مشکوك می‌سازد و این شهر را ساخته و پرداختهٔ افسانه سرایان می‌شمارد. زبانشناسی و جغرافیا دو مبحث جدیدی است که ابن‌خلدون در استدلالات خود برای رد این اخبار مورد استفاده قرار می‌دهد.[۲]

مثالهای چهارتانه، بیش از هرچیز در انتقاد از سیرت فرمانروایان اسلامی است و از تاریخ اسلام که مورخان و فرمانروایان اسلامی با آن آشنایی داشتند و به دلایل سیاسی و اجتماعی و دینی به آن علاقه‌مند بودند بحث می‌کند. ابن‌خلدون از این مثالها برای نمایاندن مسائل جدید منبعث از جنبه‌های باطنی تاریخ استفاده می‌کند. روش او همانند روشی است که درمورد سه مثال اول به‌کار رفته است. او می‌کوشد تا بجای انتقاد از مآخذ اخبار، محتوی خود اخبار را مورد بررسی قرار دهد. این اخبار به‌توسط یك یا چند مرجع معتبر مسلمان نقل شده است که خود ابن‌خلدون آنان را به‌طور کلی قابل اعتماد می‌داند و آثارشان را فراوان به‌کار می‌برد. از اینرو غرض از این مثالها اینست که نشان دهد که چگونه و چرا مراجع صلاحیتدار

۱- مق، ج ۱ صفحات ۱۱-۱۲، رجوع شود به ج ۱، ص ۵۱، ج ۲، صفحات ۷۸-۷۹.

۲- مق، ج ۱، صفحهٔ ۱۳ به بعد.

درنقل اخبار از راه راست منحرف می‌شوند وچگونه آثار آنان توسط مورخی که از شیوهٔ تحقیق انتقادی پیروی می کند باید مورد استفاده قرارگیرد.

ابن‌خلدون ضمن تأمل دربارهٔ محتوی این اخبار، سیرت فرمانروایان مورد بحث را با اشاره به‌گفتارهاوکردارهایشان بازمی نماید. وضع عمومی عواطف‌مذهبی و راه‌ورسم سیاسی اجتماعاتی راکه بر آنها فرمانروایی می‌کردند ذکر می کندوماهیت واثرمحدودیتهای‌سیاسی‌ومذهبی که‌پاره‌ای‌کردارهارا ناروا وپاره‌ای راروامی‌شمردند بیان می‌کند[1]. و بالاخره نشان می‌دهدکه‌چگونه اوضاع و احوال موجود در میان گروه‌هایی‌که با این دودمانهای‌فرمانروا مخالفت‌می‌ورزیدند موجب حسدونارضایی می‌گردید وچگونه‌گزارشهایی‌درضدیت باآنها جعل ومنتشر می‌شد. این گزارشها مورد قبول مورخان برجسته‌ای واقع‌می گردیدکه بواسطهٔ بی‌اطلاعی از جنبهٔ‌باطنی تاریخ مرتکب‌این‌خطا می‌شدندکه آنها را بی‌چون‌وچرا رونویس می‌کردند.ازاین نظرهمهٔ‌مورخان‌پیشین به‌خطارفته بودند، بااین‌تفاوت‌که مورخان بزرگ به‌طورکلی موثقتر بودندو اشتباهات‌آنهانتیجهٔ سهوهاولغزشهای اتفاقی‌بود وحال آنکه‌مقلدان بی‌تمیز صرفاً این اشتباهات را رونویس‌کرده اشاعه می‌دادند[2]. درنظر گروه دوم، اخبار درست و نادرست یکسان بود. به‌همین دلیل است‌که ابن‌خلدون از آنها جز به‌طور جمع‌ذکری نمی‌کند و دربارهٔ جزئیات مطلب با آنها از دربحث درنمی‌آید. ازسوی دیگروقتی‌یك مورخ بزرگ مانندطبری یامسعودی یایك مفسربارع‌قرآن مانند ثعالبی[3] (متوفی به‌سال۴۲۷/۱۰۳۵) یازمخشری(متوفی به سال۵۳۸/۱۱۴۴)[4]

---

۱– دربرخی از موارد وی ازمراجع مورد احترامی نقل قول می کند تا دعاوی خود را ثابت‌کند (رجوع شود به: مق، ج ۱ ص ۲۳، ۲۷-۲۸، و ۳۳-۳۴).

۲– مق، ج ۱، ص۴۳.

۳– مق، ج ۱، ص۱۷؛ تاع، ج۱، صفحات ۳۵۰–۳۵۱.

۴– مق، ج ۱، ص۱۷؛ تاع، ج۱، ص۲۸۹ به‌بعد.

یا حکیم‌الهی برجسته‌ای چون باقلانی ( متوفی به سال ۴۰۳/۱۰۱۳ )[1] مرتکب خطایی می‌شوند ، شاید دلایلی وجود داشته باشدکه اگر درآنها تعمق شود ممکن است ماهیت مبحث مورد مطالعه را روشن سازد .

همهٔ اینها به این قصد است که غرض اصلی او یعنی پی‌جویی جنبه‌های باطنی تاریخ برآورده شود . غرض ازبحث ابن‌خلدون نه‌ذکر اشتباهات بخصوص است‌ونه علل ارتکاب آنها ، بلکه غرض ، آشکارکردن رازی است‌که تـا آن زمان نامشهود مانده بود ، یعنی اینکه درست‌نوشتن تاریخ مستلزم آگاهی از ماهیت رویداد های تاریخی و بررسی مداوم اخبار منقول براساس این آگاهی است ، تا هرچه با آن مطابقت‌می‌کند پذیرفته وبقیه‌رد شود[2]. اخبارجسته‌وگریختهٔ تاریخی‌ترجمان‌جزئی وسطحی نکاتی ژرفتروکلی‌تر است و اگرمورخی ازآن جنبهٔ ژرفتر تاریخ بی‌اطلاع باشد نمی‌تواند اخبار ظاهری راکه برای او نقل شده درك‌کند یا خبردرست را از نادرست باز شناسد .

ضمن بحث درپیرامون‌گروه اول از نه‌مثال‌که نشان می‌دهدکه چگونه در اثر بی‌اطلاعی از جنبهٔ‌نامتغیر تاریخ اشتباهاتی روی‌می‌دهد، یك‌جنبهٔ دیگر نیز نمایان می‌گردد و آن تغییر کند و تدریجی یا «تبدل» است‌که به‌عدم تجانس [میان‌عادات وفرهنگ اقوام غالب ومغلوب] منتهی می‌شود[3]. به‌همین دلیل است‌که ابن‌خلدون به‌جای پایان دادن به‌بحث ، مطلب تازه‌ای به‌میان می‌آورد و فـرق میان متغیر و نامتغیر وتباین وتجانس را بازمی‌نماید. غرض ازگروه سه‌گانهٔ دوم از مثالهای یاد شده ، نمودن این عدم تجانس از راه‌ذکر خطاهای مورخانی است‌که تغییروتبدل‌را

---

۱ـ مق، ج ۱، ص ۳۲ ؛ تاع، ج۱ ، ص۱۹۷ .

۲ـ مق، ج ۱ ، صفحات ۴۳-۴۴ .

۳ـ مق، ج ۱، صفحات ۴۴-۴۶ .

نادیده می‌انگاشتند و این حقیقت را از نظر دور می‌داشتند که حکومتها، زبانها، صنعتها و شیوهٔ زندگی در دو دوران تاریخی هرگز یکسان نیست.

ابن خلدون از بحث در بارهٔ تغییر و تبدل و اهمیت آن برای درك تاریخ و تاریخ نگاری، به بحث در پیرامون تحول اساسی در جهان اسلامی در قرن چهارم هجری عطف توجه می‌کند و اوضاع و احوال نوینی را که در قرن هشتم هجری حکمفرما بود دلیل کافی برای نوشتن عبر می‌داند و این کار را به صورت یك ذیل یا به قول خودش یك «فائده» انجام می‌دهد که در سر آغاز، رابطهٔ میان تاریخ عمومی را با تاریخ خاص بیان می‌دارد و سپس عدم تشابه میان اوضاع موجود در دو دوره یعنی قرنهای چهارم و هشتم هجری را تشریح می‌کند. دوران اول مورد مطالعهٔ بسیاری از مورخان بزرگ قرار گرفته بود. ابن خلدون از میان این مورخان دو نفر را برمی گزیند: یکی مسعودی که تاریخی به نام مروج الذهب[1] (مرغزارهای زر) را نوشت و ابن خلدون او را پر ارج‌ترین مورخ اسلامی می‌داند[2]، و دیگر ابوعبید بکری[3] (متوفی به سال ۴۸۷/۱۰۹۴) که در زمانی می‌زیست که اوضاعی که مسعودی توصیف کرده بود چندان تغییری نیافته بود و از اینرو کتابی در بارهٔ جغرافیای تاریخی به نام «المسالك و الممالك»[4] نوشت. این مورخان هر دو اطلاعاتی در بارهٔ اوضاع اقتصادی و اجتماعی به خواننده می‌دهند و به عقیدهٔ ابن خلدون در بارهٔ اینکه تاریخ چگونه باید نوشته شود نزدیکتر هستند. ستایش ابن خلدون از مسعودی به ویژه حائز اهمیت است، زیرا مسعودی مهمترین نمایندهٔ مشرب فلسفی در تاریخ نگاری اسلامی بود. ابن خلدون پس از

۱– مق، ج ۱، ص ۵۱؛ رجوع شود به: تاع، ج ۱ صفحات ۱۴۵-۱۴۶.

۲– مق، ج ۱، ص ۵۱.

۳– تاع، ج ۱، ص ۴۷۶؛ «مقدمه‌ای بر تاریخ علم» جرج سارتن، ج ۱. ص ۷۶۸.

۴– مق، ج ۱، ص ۵۱؛ رجوع شود به: تاع، ج ۱، ص ۴۷۶.

توصیف اجمالی اوضاع جهان اسلامی در سدهٔ هشتم هجری و پس از بیان پاره‌ای از علتهای آن، لزوم نگارش تاریخی را یادآور می‌شود که این اوضاع را مورد مطالعه قرار دهد و از مسعودی پیروی کند[1]. از اینرو مقدمهٔ کتاب عبر را مانند دیباچهٔ آن به اظهاراتی دربارهٔ کتاب عبر ختم می‌کند و در هر دو مورد اصل کتاب و ماهیت آن را به طوری مؤثر با بحث پیشین در بارهٔ تاریخ ربط می‌دهد، و در هر دو مورد دلیل می‌آورد که در آثار تاریخی اساتید فن نقیصه‌ای وجود دارد که باید رفع شود.

۳ ـ ابن‌خلدون برای سومین بار گفتگو در بارهٔ تاریخ را در بخش اول مقدمهٔ کتاب اول که به‌ویژه در علم عمران بحث می کند به‌میان می‌آورد و پیش از گفتگو در بارهٔ این علم نتایجی را که از گفتگو های پیشین گرفته شده بود خلاصه می‌کند و آنها را با علم جدید که موضوع کتاب است ربط می‌دهد.

ابن‌خلدون بحث خود را با تعریف تازه و جامع‌تری از تاریخ آغاز می‌کند. این تعریف به‌فرق میان جنبه‌های ظاهری و باطنی تاریخ استناد نمی‌جوید و نیز به فضیلت تاریخ به عنوان یك مبحث تحقیقی اشاره نمی‌کند. فرقها و اظهار نظرهای پیشین که در اثبات مدعا سهم خود را ادا کرده‌اند اکنون به کنار گذاشته می‌شوند و ابن‌خلدون فقط می‌گوید: «تاریخ در حقیقت خبرهایی راجع به اجتماع انسانی یعنی عمران جهان (به صور گوناگون آن) است»[2]. سپس می‌گوید که دروغ در گزارشهای تاریخی، امری طبیعی است و در این باره نه برهان می‌آورد و نه شرح و بسط می‌دهد. در جملات کوتاه و رمزی بعدی، هفت سبب برای آن ذکر می‌کند شش سبب اول مربوط است بـه سیرت مخبران، تعصب، اعتماد زیاده از اندازه به قول ناقلان اخبار، عجز از فهم مقاصد اخبار، خوش باوری، عجز از تطبیق

---

۱ــ مق، ج ۱، ص۵۲.

۲ــ مق، ج ۱، ص۵۶.

اوضاع واحوال با رویدادها ومیل تقرب جویی به‌صاحبان قدرت و نفوذ . سبب هفتم وآخر را به‌علم جدید نسبت می‌دهد و آن را «جهل ازچگونگی‌احوال [یامراحل تغییر] عمران» توصیف می‌کند[۱]. این سبب را ابن خلدون مقدم برهمهٔ سببهای دیگر و مهمترین سبب بروز اشتباه درکتابهای تاریخی می‌داند[۲].

سپس می‌رسیم به‌دستهٔ سوم ازچهارمثال مأخوذ از آثار دومورخی که‌ابن خلدون درس آغاز کتاب نام بـرده است : اولی ودومی و چهارمی از مسعودی و سومی از ابوعبیدبکری است[۳]. و این مثالها را برای توضیح مطالب زیر آورده است :

« هرحادثی ازحوادث ، خواه ذات باشد وخواه فعل، باید طبیعتی خاص ذات خود و آنچه از اوضاع و احوال برآن عارض می‌شود داشته باشد . ازاینرو اگر شنونده (مورخ) ازطبایع حوادث واحوال عارضی و مقتضیات[۴] آنها آگاه باشداین آگاهی به‌اویاری خواهد کرد تادرمطالعهٔ اخبار ، درست را از نادرست بازشناسد[۵]».

غرض از ذکر مثالهای بالا اینست که نشان دهد چگونه می‌توان این آگاهی را در موارد خاص به‌اخبار تاریخی درزمینهٔ علم طبیعی ، اقتصاد وشهرسازی اطلاق کرد . این مثالها نشان می‌دهدکه چگونه پس از تحقیق در بارهٔ طبیعت آدمی و حیات اقتصادی‌وکمّ و کیف‌مصالحی که درساختن‌شهرها به‌کار رفته است معلوم‌خواهد شد که خبرهای نقل شده نمی‌تواند حقیقت داشته باشد .

این‌گفته به‌ظاهر ممکن است تکرار سخنانی به‌نظر رسد که دوبار قبلا گفته شده بود، ولی درعین‌حال به‌تأمین منظورمشخصی یاری می‌کند وبحث را یك‌مرحله

---

۱- رجوع شود به : قاموس گوآشون Goichon ، صفحات ۹۸-۹۹ (شمارهٔ ۱۹۸) .

۲- مق، ج ۱ ، ص۵۷:۱۵-۱۶، ۵۸، ۶۰ ، رجوع شود به : ج ۲ ، صفحات ۷۸- ۷۹ .

۳- مق، ج ۱ ، صفحات ۵۸-۶۰ .

۴- رجوع شود به : قاموس عربی - انگلیسی لین Lane ، ص ۲۹۸۹ .

۵- مق، ج ۱، صفحات ۵۷-۵۸ .

به‌پیش می‌برد. نخست اینکه پس از بحث بالنسبه مغشوش درسر آغاز کتاب در باب علل بروز اشتباه در اخبار تاریخی، در اینجا میان علل ناشی ازسیرت ناقلان وعلت مهمتر یعنی جهل از طبیعت خود حوادث، فرق بارزی گذاشته می‌شود. دوم اینکه طبیعت حوادث برطبق علم جدید باوضوح بیشتری تعریف می‌گردد.

مسئلهٔ آخر مربوط به شیوهٔ تاریخ‌نگاری است. جرح و تعدیل به‌عنوان علمی درخدمت فقه وهمچنین علم تاریخ، قبلا توسط محققان اسلامی توسعه‌وتکامل یافته بود. از اینرو اقدام بعدی ابن‌خلدون این بودکه هدف صحیح دوعلم حدیث وتاریخ راکه هردو ازفن جرح و تعدیل به عنوان یك ابـزار برای شیوهٔ‌کار خود استفاده می‌کردند تعریف کند. به عقیدهٔ ابن خلدون علم حدیث در وهلهٔ نخست از احکام شرعی دربارهٔ کردار، گفتگو می‌کند و حال آنکه تاریخ از وقایع بحث می‌کند بنابراین نخستین پرسش درمورد علم حدیث اینست‌که‌آیا این‌احکام توسط مراجع صحیح نقل شده‌اند یانه، وتنها راه برای معلوم ساختن آن، تحقیق در پیرامون ناقلانی است که این احکام را نقل‌کرده‌اند[۱].

لیکن اخبار تاریخی احکام‌نیست، بلکه اظهاراتی‌مثبت‌یامنفی‌دربارهٔ‌رویداد‌ـ هاست. این اظهارات بنفسه ممکن است درست‌یانادرست‌باشد. این تعریف‌دستوری

---

۱ـ مق، ج ۱، ۶۱ـ۶۰، رجوع شود به ج ۲، ص ۴ـ۳، ۱۹ـ۱۸، و ۵۱ به بعد، ۱۴۳، ۴۵ ـ ۳۴۰ که درآن ابن‌خلدون فرق میان مقصود و روش علم احادیث و علوم فقهی مبتنی برآن ازیك طرف، و روش علومی راکه با واقعیات وماهیت آنها سروکار دارد تأکید می‌کند. ابن خلدون خود وقتی‌می‌خواهد درستی یا نادرستی گفته‌های دیگران‌را محرز دارد یا امکان واقعه‌ای طبیعی مسلم گرفته شده است ویا مسئلهٔ مورد بحث دانستن این است‌که آیا مؤلفانی که‌آن راگزارش داده‌اند قابل اعتماد هستند یا نه، ازجرح و تعدیل یادی می‌گیرد (رجوع شود مثلا به مق، ج ۲، ص ۵۱ به‌بعد، ۴۵ـ۲۴۰ وجاهای دیگر).

و منطقی آنهاست . شیوهٔ انتقادی نسبت به این اظهارات باید با این پرسش آغاز شود که آیا وقوع چنین رویدادهایی ممکن بوده‌است یانه ، و این پرسش باید مقدم برهرچیز دیگر باشد، زیراهمینکه عدم امکان وقوع حوادث محرز گردید انتقاد از مراجعی که آنها را نقل کرده‌اند بیفایده است[1]. از اینرو درحالی که علم حدیث دامنهٔ خود را به جرح وتعدیل اخبار محدود می کند ، تاریخ باید ، هم تحقیق در بارهٔ طبایع حوادث و هم جرح وتعدیل را در مورد اخبار به‌کار ببرد . پس تاریخ احتیاج به یاری‌گرفتن ازدوعلم دارد : یکی علم عمران که درطبایع حوادث‌تاریخی بحث می کند وعلم جرح‌وتعدیل که ازشایستگی، دانش ، انگیزه‌ها وچیزهای‌دیگر ناقلان اخبارگفتگومی کند .

علم عمران اگر برحسب «ثمرهٔ»آن تعریف شود ، ابزار اساسی است ولی باز ابزار تاریخ است[2]. با این نتیجه گیری ابن‌خلدون بحث‌کلی خود را در بارهٔ تاریخ به پایان می‌رساند . پس ازاثبات لزوم علم عمران برای فهم تاریخ و پس ازآوردن مثالهای واقعی ونمو نه های بارز دراثبات اینکه هیچیك از مورخان پیشین که او می‌شناخت چنین علمی را تدوین یاازآن‌استفاده نکرده بود، ابن‌خلدون درقسمت دوم دیباچهٔ‌کتاب نخست، به تعریف‌آن علم ومقایسه‌اش باعلوم مربوطه می‌پردازد.

۴ ـ ابن‌خلدون بحث خود را درباب علم جدید امتحاناً با تعریف زیر آغاز می‌کند :

«معیار صحیح برای تشخیص صدق وکذب اخبار برحسب ممکن یا ممتنع بودن‌آنها ، مطالعه دربارهٔ اجتماع بشری(یعنی‌عمران) است . ماباید میان: (الف) احوالی که بالذات و به مقتضای طبیعت آن روی می‌دهد ، و (ب) آنچه عارضی

---

۱ـ رجوع شود به‌مق، ج ۲ ، ۱۴۳ .
۲ـ مق، ج ۱، صفحات ۶۰ـ۶۲ .

است و نباید به حساب آید و (ج) آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود، فرق بگذاریم. اگر چنین کنیم معیاری به‌دست خواهیم آورد ... که برهانی است وشك به آن راه نمی‌یابد»[۱].

علم عمران علمی مستقل است، زیرا در بارهٔ «احوال ذاتی» یك «حقیقت طبیعی ودرك‌پذیر»[۲] بحث می‌کند که هیچکس که ابن‌خلدون می‌شناخته قبلا آن را مطالعه نکرده بود. اگر اقوامی غیراز یونانیان (به‌ویژه ایرانیان، کلدانیان، سریانیان، بابلیان یا قبطیان) به‌مطالعهٔ این علم پرداخته بودند نتایج آن به‌مسلمانان نرسیده بود، زیرامسلمانان علوم را اصولا از یونانیان به‌میراث بردند[۳]. ولی چرا یونانیها به‌این علم بذل توجهی نکردند؟ ابن‌خلدون می‌گویدکه یك پاسخ احتمالی به‌این پرسش اینست‌که «حکماء» بیشتر به «ثمرات» علوم توجه داشتند وچون ثمرهٔ آنی علم عمران تصحیح اخبار تاریخی است و این کارشریفی نیست، از اینروحکماء آن را فروگذاشتند[۴]. درنتیجه ابن‌خلدون ادعا می‌کندکه علم عمران را از عقلای کهن نیاموخته است، بلکه اصول آن پس ازپی‌جوییهای شخصی و مطالعات ممتد بخاطر اوخطورکرده است[۵].

با این حال تصدیق می‌کند که علومی بودندکه شاید با علم جدید مشابهت داشتند. ابن‌خلدون بقیهٔ بحث را به‌اثبات این‌مطلب تخصیص می‌دهدکه این‌مشابهت

۱- مق، ج ۱، ص ۶۱.

۲- مق، ج ۱، ص ۶۳: ۲-۴.

۳- مق، ج ۱، صفحات ۶۲-۶۳.

۴- قسمت منقول از ابن خلدون.

۵- مق، ج ۱، صفحات ۶۲،۶۵،۶۶. بویژه، ابن خلدون منکر آن است که علم‌جدید را از ارسطو یا موبدان آموخته باشد. رجوع شود به بخش «لزوم علم فرهنگ یا عمران: بحث مقدماتی دربارهٔ اصول آن»، درکتاب حاضر، صفحات بعد.

صرفاً صوری است وسپس فرقهای اصلی میان این علوم وعلم عمران را بیان می کند و به‌ویژه پنج علم‌را نام می‌برد : دوعلم اول یعنی خطابه و سیاست ازعلوم یونانی است ، سومی وچهارمی یعنی اثبات نبوت واصول فقه ازعلوم اسلامی است،وپنجمی یعنی ادبیات تمثیلی که‌بنابه‌توضیح ابن‌خلدون در واقع علم نیست ، میان همهٔ اقوام که خردمندانی داشته‌اند مشترك است[1] .

ابن‌خلدون نخست به‌علم خطابه می‌پردازد و مانند فیلسوفان دیگر اسلامی خطابهٔ(ریطوریقا) تصنیف ارسطو راکتاب‌هفتم ارغنون[2] می‌داند و می گوید که خطابه یك شیوهٔ منطقی است و ازاینرو هیچ مبحث بخصوصی ندارد . وی خطابه را بدین گونه‌تعریف می کند : «سخنوریهایی که برای برانگیختن عامه به پذیرفتن یا رد کردن نظر بخصوصی سودمند است[3] ». بنابراین خطابه نمی‌تواند به نحوی اساسی درعمران که رشتهٔ مستقلی ازعلوم است بحث کند.

سیاست که‌اخلاق واقتصاد رانیز شامل‌می گردد از نظر ارسطو وحکمای‌اسلامی برترین علم عملی شناخته می‌شد[4] . نخستین هدف سیاست به‌عنوان یك علم عملی ، کامل‌کردن کردار آدمی است . این علم به‌ویژه باتدبیر منزل وشهر سروکار دارد. ابن‌خلدون توجه‌خود را روی‌این هدف نخستین‌متمرکز کرده سیاست را بدین گونه

۱- مق، ج ۱، ص ۶۲ به‌بعد .

۲- مق، ج ۱، ص۶۲ ، ج ۳ ، ص۱۱۱ ؛ رجوع شود به : ارسطو، «ریطوریقا» I . i ، «انالوطیقای مؤخر» 9-8 i. I. 71a .

۳- مق، ج ۱ ، ص ۶۲:۵-۶؛رجوع شود به: ارسطو، «ریطوریقا» i. 2. 1355b 25 به‌بعد . برخی ازمؤلفان اسلامی تاریخ و ریطوریقا را باهم جمع کرده بودند، مثلا ابن‌ابی‌الربیع در «سلوك» ص ۶۵. رجوع شود به مق، ج ۱، صفحات ۲۴۴-۲۴۵، که درآنجا ابن خلدون به‌خلاصهٔ ریطوریقای ابن رشد مراجعه می‌دهد .

۴ - «احصاء العلوم» فارابی ، ص ۱۰۲ به بعد ؛ « اقسام » ابن سینا ، صفحات ۱۰۷ - ۱۰۸ .

تعریف می‌کند: «سیاست تدبیر منزل یا شهر به‌آیین اخلاق وخرد است، تاجمهور مردم را به راهی‌سوق دهدکه‌به‌حفظ‌وبقای نوع منتهی‌شود»[۱]. بدینسان‌هدف‌سیاست با هدف علم عمران فرق اساسی دارد، زیرا درحالی‌که سیاست می‌کوشد تااجتماع را چنانکه باید وشاید سامان دهد علم عمران، اجتماع را بـرای تحقیق وقـایع تاریخی واصلاح اخبار مورد مطالعه قرار می‌دهد. این دوعلم ممکن است در بارهٔ موضوع واحدی بحث کنند، منتها این بحث از دو دیدگاه متفاوت است.

[از مقولهٔ] اثبات نبوت و اصول علم فقه برخلاف خطابه وسیاست، در اصل علوم غیرعقلی هستند. منشأ اصلی آنها تعقل نیست بلکه الهام است. ولی‌این‌علوم در براهین خود با مسائلی سروکار دارند که از حیث «موضوع» و «نقطهٔ عزیمت» همانند مسائل علم عمران است[۲]. مثلا این علوم توضیح می‌دهند که نبوت به‌این دلیل‌لازم است‌که‌مردمان نمی‌توانند بدون «حاکم» زندگی‌کنند،ویا خداوند فرمان به عدل داده، زیرا ظلم اجتماع بشری را به ویرانی می کشاند. این دلایل صرفاً «مقاصد»[۳] نبوت وشرع را توجیه می کنند، ولی این‌گونه مقاصد دراین علوم‌جنبهٔ عرضی‌دارد، زیرا هدفهای ذاتی‌آنها سنجش‌حقایقی تاریخی‌است‌که حقانیت رسالت پیغمبر و احکام خاص شریعتی را که او وضع‌کرده است اثبات‌کند و حال‌آنکه علم عمران منوط به وحی و الهام نیست بلکه تحقیقی عقلانی دربارهٔ طبیعت انسانی و اجتماع است[۴].

و بالاخره ابن‌خلدون علم‌عمران‌رابا مجموعهٔ عظیم وعامه‌پسند کلمات حکماء

---

۱- مق، ج ۱ ص ۶۲ سطور ۷ ـ ۹.

۲- مق، ج ۱ ص ۶۳، رجوع شود به «قاموس گواشون» ص ۲۰۳ (شمارهٔ ۴۰۰).

۳- مق، ج ۱، ص ۶۳، رجوع شود به «قاموس گوآشون»، ص ۳۰۴ (شمارهٔ ۵۸۳)

۴- مق، ج ۱، صفحات ۶۳ ـ ۶۴.

مقایسه‌کرده آن دو را ازهم‌متمایز می‌سازد . این کلمات که کوتاه و پرمعنی است توسط مسلمانان به‌صورت کتاب راهنما برای استفادهٔ امراء گردآوری وحفظ می‌گردید، و غالباً به‌شیوهٔ خطابی نوشته می‌شد و پراز پندواندرز بود[۱] .

اینها حاوی اطلاعات تاریخی دربارهٔ نهادهای گوناگون اجتماعی ودستورهایی راجع به رفتار مأموران دیوانی با مردم ، و موضوعات دیگری بود که ابن‌خلدون

---

۱- مق ، ج ۱ ، ص ۶۵ - ۶۶ ادبیات تمثیلی و کلمات قصاری راکه ابن‌خلدون دراینجا به‌آنها اشاره‌کرده می‌توان به دومکتب تقسیم نمود : نخست مکتب «شرقی» هرمس مصری ، دانیال عبرانی ، بزرگمهر و موبدان ایرانی و حکمای هندی . کلمات قصار و گفته های نغز این حکماء توسط ابن‌مقفع (متوفی به‌سال ۱۴۲/۷۵۹) ومسعودی (مروج‌الذهب، ج۲، ص ۱۰۶ ، ۱۳۴ ، ۱۵۲ ، ۱۹۳ - ۱۹۴ ، ۲۰۵ - ۲۱۰) و ابوبکر طرطوشی ( متوفی به‌سال ۱۱۲۶/ ۵۲۰) در ادبیات عرب متداول گردید . دوم مکتب یونانی - هلنی است . « محاورات» افلاطون ازجمله کتابهایی بودکه به‌طور ملخص به اعراب رسیده بود . رجوع شود بمقالهٔ ف.روزنتال F. Rosenthal تحت عنوان: «دانش‌فلسفهٔ افلاطون درجهان‌اسلامی» The Knowledge of plato's Philosophy in the Islamic world در مجلهٔ فرهنگ اسلامی Islamic Culture چاپ حیدرآباد ، شمارهٔ ۱۴ ، سال ۱۹۴۰ ص ۳۹۲ - ۳۹۴) کتاب سیاست که ابن خلدون ضمن بحث دربارهٔ ادبیات تمثیلی ذکر کرده ، با متن یونانی کتاب سیاست (Poltics) که امروز مامی‌شناسیم هیچ ارتباطی ندارد. خودابن‌خلدون نیز در اصالت آن تردید داشت و آنرا جزء کتابهای مربوط به «سیاست مدنی» ذکرنکرده است . با اینحال چنین بنظر می‌رسد که او آنرا به دقت مطالعه‌کرده بود . می گوید که قسمتی ازآن نیکواست ومبتدیان بایدآن را بخوانند . خودکتاب به‌صورت یك رسالهٔ باطنی است که برای اسکندر مقدونی شاگرد ارسطو نوشته شده وشامل ده فصل دربارهٔ فن حکومت است و فصل‌آخرآن از جادوگری و ستاره شناسی وطب بحث می‌کند . مکتب شرقی ومکتب یونانی - هلنی باهم ازاین حیث ارتباط داشتندکه تصور می‌رفت یونانیها حکمت خود را از خاور زمین آموخته‌بودند، واین مکتب هم درجهان اسلامی وهم اروپای قرون وسطی‌متداول بود . (رجوع شود به مروج‌الذهب ، ج ۲، ص۱۶۴- ۱۶۵ وکتاب «دوشهر» Two Cities اثر : Otto of Freising وکتاب «سیاست» منسوب به ارسطو و «عیون‌الانباء» ازابن‌ابی‌اصیبعه ) .

قصدداشت در علم عمران خود مورد بحث قرار دهد. وی می‌گوید که فرق‌اصلی میان دومبحث مزبور اینست که ادبیات تمثیلی، یك علم حقیقی نیست و درهیچ موضوع بخصوصی بحث نمی‌کند و همواره رمزی است ومعنی صریح کلماتی‌راکه نقل می‌کندتوضیح نمی‌دهد وهرگز ازعلتهای قریب‌گامی فراتر نمی‌نهد،تاعلتهای بعیدتر راجستجو کند[1]. وحال‌آنکه علم عمران تمام نهادهای‌بشری را فرامی‌گیرد و طبیعت ومنشأ وعلتهای آن را با دلیل و برهان توضیح می‌دهد[2].

## ۳

## لزوم علم فرهنگ یاعمران: بحث‌مقدماتی‌دربارهٔ اصول آن

۱ـ اکنون ما آماده‌ایم که شیوه وهدف بحث ابن‌خلدون را درباب تاریخ و علم عمران در متنی که تجزیه و تحلیل کردیم مورد مطالعه قرار دهیم. از تجزیه وتحلیل ما معلوم گردید که صفتهایی مانند «علمی» یا «حقیقی» چندان مطلبی دربارهٔ اسلوب یا غرض متن به‌دست مانمی‌دهد. ونیز روشن شد که هرچند بحث ابن‌خلدون درتاریخ شاید پاره‌ای تشابهات ظاهری با «مقدمه های» مورخان اسلامی وآثار تخصصی‌تر دربارهٔ تاریخ‌نگاری داشته باشد، با این‌حال ازچندجهت باهردو متفاوت است. بحث ابن‌خلدون از یك مقدمه به‌مفهوم عادی، زیادتر است، زیرا تنها به ذکر چنداصل ازشیوهٔ کتاب وتعیین حدود هدف‌آن بسنده‌نمی‌کند. اگر مفهوم ما از یك کتاب دربارهٔ تاریخ‌نگاری این باشد که درپیرامون تکامل

---

۱ـ مق، ج ۱، صفحات ۶۴ :۵ و ۱۸، ۶۶ :۳و۹- ۱۰و ج ۱، صفحات ۲۸۱ - ۲۸۲ و ج ۲، صفحات ۷۷- ۷۸ (نقد طرطوشی)، «سراج» طرطوشی ص ۹۹ به بعد، «تدبیر» ابن باجه، صفحات ۶ ـ ۷، ۸: ۱ـ۳ .

۲ـ مق، ج ۱، صفحات ۶۵ ـ ۶۶ .

فکر تاریخی براساس تقسیم آن به‌ترتیب زمانی، موضوع یا اسلوبی که گزارشهای تاریخی برطبق آن تنظیم شده بحث کند، درآن صورت کتاب ابن‌خلدون در بارهٔ تاریخ‌نگاری نیست[۱]. با این‌حال این اثر او، تاریخ فکر تاریخی است، گواینکه از اصل خاصی در تنظیم موضوع و ازشیوهٔ خاصی در استدلال پیروی می کند. ابن‌خلدون عین همان اصل وشیوه را درگفتگو راجع به‌مباحث فکری دیگر نیز به‌کار می‌برد: بحث تاریخی او نمونه‌ای ازطرز برخورد کلی او نسبت به مباحث عقلی است. از این رو ضمن مطالعه دربارهٔ طرز برخورد او با تاریخ، ما باطرز برخورد کلی او نسبت به مباحث فکری بطورعام نیز آشنا خواهیم شد.

اصطلاح «شیوه» که در اینجا به‌کار رفته مترادف است باآنچه ابن‌خلدون به نام «منطق» می‌شناخت، یعنی: «یك رشته قواعد که بـه واسطهٔ آنها در (مطالعه) تعریفات ذوات وحجتهایی که افادهٔ تصدیق می کنند درست از نادرست بازشناخته می‌شود»[۲]. این فنی است که نخستین‌بار ارسطو در کتاب ارغنون تحت نظم وقاعده درآورد. در اینجا ممکن است بپرسیم که ابن‌خلدون کدام شیوهٔ منطقی‌را که در ارغنون[۳] ذکرشده به‌کار برده است؟ مسلماً شیوهٔ سفسطه یاخطابه یا شعر نیست و در نتیجه مـا باید بین دو نوع منطق ارسطو یعنی برهان که در انالوطیقای اول و انالوطیقای دوم ذکر شده، وجدل که در«طوبیقا» بیان گردیده یکی‌را برگزینیم. هدف اولی استنتاجات یقینی، وهدف دومی استنتاجاتی است کـه ازحیث احتمال دارای درجات گوناگون باشد. ارسطوبرهان را بدینگونه توصیف می کند:

---

۱– رجوع شود مثلا به: استفادهٔ کافیجی ازاین اصول در «مختصر» و استفادهٔ سخاوی از آنها در «اعلان».

۲– مق، ج ۳، ص ۱۰۸ سطر ۹ – ۱۰.

۳– مق، ج ۳، ص ۱۱۰، ۲۱۲ – ۲۱۳.

«مقصودم از برهان، شکل یا قیاسی است که دانش علمی از آن حاصل گردد، یعنی قیاسی که درك آن بنفسه [متضمن] چنین دانشی باشد ... مقدمات دانش برهانی باید یقینی و اولی و بیواسطه باشد و از نتیجه‌ای که از آنها گرفته می‌شود معلوم‌تر و بر آن مقدم باشد. اگر شرایط به‌جا آورده نشود حقایق اساسی با نتیجه متناسب نخواهد بود»[۱].

نخستین شرط برهان، چنانکه ابن‌خلدون ضمن توصیف ماهیت شیوهٔ انالوطیقای دوم در ترجمهٔ آزاد خود از این قسمت کتاب، رعایت می کند اینست که قیاس باید مبتنی بر مقدماتی یقینی و مبرهن و اولی باشد. آنگاه نتایج مبتنی بر چنین قیاسی را می‌توان به عنوان مقدمات برای قیاسهای دیگر به‌کار برد. اگر ما بحث ابن‌خلدون را دربارهٔ تاریخ که در بالا مطرح گردید بررسی کنیم می‌بینیم که این شرط برآورده نشده است، زیرا او بحث خود را با آن گونه مقدماتی که در اینجا تعریف شده آغاز نمی کند و صغری و کبرایی نمی‌چیند و به یك رشته نتایج یقینی ختم نمی‌کند.

پس با حذف برهان فقط جدل باقی می‌ماند. ابن‌خلدون به‌پیروی از ارسطو می گوید جدل آن نوع قیاسی است که برای خاموش کردن حریف به‌کار می‌رود و مقدمات آن «مشهورات» است. درمورد شرایط به کاربردن این گونه مباحثات و «مواضع» آنها، ابن‌خلدون خواننده را به‌مقولات (Topics) ارسطو مراجعه می‌دهد. اما ما می‌دانیم که ابن‌خلدون جدل را نخست برای خاموش کردن حریف به کار نمی‌برد، قصدش اینست که معلوماتی به‌خواننده بدهد و زمینه را برای معرفی یك

---

۱ـ انالوطیقای دوم ارسطو، i. 2. 71b 19 - 23، رجوع شود به شرح و. د. راس W. D. Ross در تألیفش به نام «انالوطیقای اول و دوم ارسطو، متن مصحح با مقدمه و شرح» (چاپ آکسفورد ۱۹۴۹) ص ۵۰۷ به بعد.

علم فلسفی نوین آماده کند. ولی ضمناً همین مقاصد نیز جزء مواردی است که در «مقولات» ارسطو برای استفاده از جدل ذکر شده است که می گوید: جدل برای تحقیق در بارهٔ مشکلات و کشف حقیقت مسائل گوناگون است و می تواند به گردآوری وطبقه بندی مطالب مربوطه، کشف و تنظیم مسائل و رد یا اثبات قضایای مربوط به یك علم یاری کند[1]. و ابن خلدون نیز جدل را برای همین مقصود به کار می برد. برای چنین مقاصدی لازم نیست که بحث را به مقدمات یقینی وذاتی واولی یا از مقدماتی که قبلا با برهان به ثبوت رسیده است آغاز کنیم. جدل را می توان با بیان عقاید یا مقدماتی که جنبهٔ بیان عقیده دارند شروع کرد. این عقاید را ممکن است همهٔ مردم یا برخی از آنها یا عقلای قوم یا اساتید فن داشته باشند و ممکن است بنفسه درست یا نادرست باشند. هدف جدل اینست که آنها را موشکافی کند. جدل ممکن است این عقاید را رد کند یا خواننده را قانع به پذیرفتن آنها کند و طرز عمل آن نیز بدین گونه است که یا ثابت می کند که اینها عقایدی محالند و یا عقاید ضد آنها را وارد می کند. همچنین لزومی ندارد که مقدمات یك بحث جدلی جامع باشد یا بدون تناقض به کار رود[2].

۱– مقولات ارسطو، ج ۱، فصل ۲، ص ۱۰۱. به طور خلاصه عمل جدل تنها دانستن نیست بلکه بیشتر آزمایش و انتقاد است (رجوع شود به مابعدالطبیعهٔ ارسطو، باب ۵، فصل ۲، ص ۱۰۰۴) باید توجه کرد که در تاریخ عقاید، جدل همیشه به یك معنی بکار نرفته است. مثلا بنا بگفتهٔ افلاطون: جدل شیوهٔ فلسفه به مفهوم عالی کلمه است (جمهوریت، فصل ۷، ص ۵۳۵). جدل در این متن به این معنی به کار نرفته است. ابن خلدون جدل را به مفهوم ارسطو به عنوان شیوه ای مادون برهان به کار می برد، ولی اگرچه جدل در کتاب ارسطو و ابن‌خلدون مادون برهان است، با این حال سودهایی دارد و درمقابله با پاره ای مسائل در بعضی مراحل تکامل یك علم لازم است. رجوع شود به مقالهٔ ریچارد مك کیون Richard McKeon زیر عنوان «فلسفه و اسلوب» Philosophy and Method درمجلهٔ فلسفه Journal of Philosophy شمارهٔ ۶۸ (سال ۱۹۵۱) ص ۶۵۳ به بعد.

۲– «مابعدالطبیعه» i. 4. 985 a 10 به بعد.

یك بحث جدلی دریك تراز منطقی محض، پیش می‌رود. چنانکه دیدیم یکی از نخستین شروط برهان، همانندی «حد» و «محدود» است در برهان، ما بحث را با مقدماتی آغاز می کنیم که درست هستند واگر استدلال ماصحیح باشد بحث ما در یك تراز منطقی سیر می کند که با حقیقت همانند است و همین است که به نتیجهٔ ما جنبهٔ برهانی می‌بخشد. ولی در جدل، ما بحث را با بیان عقاید آغاز می کنیم و این عقاید را برطبق یك فن منطقی «دستکاری» می کنیم. فرقهایی قائل می‌شویم، قضایا و مسائلی را تحت نظم و قاعده درمی‌آوریم و اینها را از راههای گوناگون برای کشف اشتباهات و تجزیه و تحلیل آنها به کار می‌بریم. یك روش منطقی را جایگزین علم می‌کنیم واین بدان معنی است که از آغاز تاپایان ممکن است ما در ترازی عمل کنیم که باطبیعت اشیاء بیگانه باشد یا با طبیعت آنها تا اندازه‌ای رابطه داشته باشد، ولی این رابطه درسراسر بحث تضمین نمی‌شود. در نتیجه به جای یك رشته استنتاجات برهانی، به یك رشته استنتاجات صرفاً احتمالی و امتحانی می‌رسیم. درجدل یقین وجود دارد ولی این یك یقین صوری است که حصر برمنطق است. می‌توانیم «مواضع» وصور استدلال آن را بدون قیدو شرط تعریف کنیم. این یقین را نمی‌توان به‌ماهیت اشیاء مورد بحث انتقال‌دهیم[۱].

۲ - اکنون ما می‌توانیم بحث ابن‌خلدون را دربارهٔ تاریخ با توجه به این اظهارات مورد مطالعه قرار دهیم. اوبحث خود را باذکر چندفرق ساده و معروف آغاز می کند، مانند: جنبه‌های «ظاهری» و «باطنی» تاریخ، «ائمه» مورخان، «متطفلان» و «مقلدان» و «نسخه برداران» و کسانی که دربرخورد خود با تاریخ

---

۱- رجوع شود به: «انالوطیقای دوم» ارسطو i.6. 75 a 22 به بعد. رس Ross، کتاب یادشده.(در زیر نویس صفحهٔ ۲۰۸ این کتاب)، «شرح مابعدالطبیعه» توماس آکویناس.

« ناقد » و آنهایی که « بلید » ( کودن ) هستند و اطلاعات تاریخی را بی تأمل می‌پذیرند. سپس ابن خلدون مسئلهٔ تحقیق در ماهیت رویدادهای تاریخی را به میان می‌آورد و آن را یك علم فلسفی می‌خواند[۱]. او در مقام اثبات این مدعا بر نمی‌آید ونیز به هیچ شخص دیگری‌که آن را قبلا به ثبوت رسانده باشد اشاره نمی کند. دیری نمی‌پاید که وی فرق تازه‌ای را میان جنبه‌های «ثابت» و «متغیر» تاریخ به‌میان‌می‌کشدودرجای دیگراین‌قضیه را مطرح می‌کند که انتقاد ازطبیعت رویدادهای تاریخی باید مقدم بر انتقاد از مراجعی که آنها را نقل کرده قرار گیرد. تنها دلیلی که اوبرای اقناع خواننده به‌پذیرفتن این‌مدعا می‌آورد، اینست که قضیهٔ مورد بحث «متشابه» باقضیهٔ دیگری است که مورد قبول مورخان‌پیشین بوده است[۲]. اگر معنای لفظی یا مجازی یك گزارش ممتنع تشخیص داده شود آن گزارش‌رابدون‌تحقیق‌دربارهٔ موثق‌بودن مراجعی که‌آن‌رانقل کردند، بایدردکرد. علت اینکه استدلالهای ابن‌خلدون غیرقطعی و آزمایشی است اینست‌که اینگونه استدلالات را درحیطهٔ جدل نمی‌توان بیش ازاین شرح وبسط داد، بلکه بایدآنها را به عنوان عقاید محتمل پذیرفت. عقاید مزبور درفکر ائمهٔ مورخان اسلامی مستتر بود و به‌دلیل همان عقاید بود که «علمای» امت‌اسلامی به‌مطالعهٔ تاریخ می‌پرداختند[۳].

برای‌آنکه خواننده برای این قضایا براهینی بیابد باید کتاب اول عبرراکه به‌ویژه‌برای این‌غرض نوشته‌شده است‌مطالعه کند[۴]. دراینجا ابن‌خلدون‌راه‌متفاوتی

۱- مق، ج ۱، صفحات ۴۳ - ۴۴، ۵۶.

۲- مق، ج ۱، ص ۶۰، رجوع شود به «طوبیقای» ارسطو i. 10

۳- مق، ج ۱، ص ۴۴.

۴- مق، ج ۱، ص ۵ :۲-۶و ۶۱: ۱۲ و ۱۷.

در پیش می‌گیرد. قطعاتی‌را به‌طور اتفاقی وظاهراً بدون تأمل، از مورخان گوناگون بر می‌گزیند که بیشتر آنها هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند، جزاینکه همگی معروف و در رشتهٔ خود حجت بوده‌اند. وی هیچگونه کوششی به ذکر مثالهای جامع نمی‌کند، بلکه برعکس صریحاًدرعنوان مقدمه می‌گوید که صرفاً قصد دارد به خطاهای مورخان گذشته اشاره کند و علت این خطاها را بیابد[۱] بعضی از قسمتها را کلمه به کلمه و برخی دیگر را به اجمال نقل می کند. هیچ قرینه‌ای در دست نیست که اوقصد داشته باشد یك تصویر عینی به خواننده بدهد یا بگوید که نویسندگان این مطالب در بارهٔ محتوی آنها چه فکر می‌کرده‌اند ویا اینکه آیا او این مطالب را درمتن‌صحیحشان عرضه داشته است‌یانه .درپاره‌ای موارد حتی‌نام مؤلف کتاب را صریحاً نمی‌آورد وفقط اشاره می‌کندبه‌اینکه خواص یا عوام یا جمهور چه نقل کرده و چه گفته و چه کرده‌اند[۲]. در این گونه موارد چنین به‌نظر می‌رسد که برای او چندان تفاوتی‌ندارد که عقایدی را که می‌خواهد رد کند از آن کیست. آنچه در نظر او اهمیت دارد اینست که چنین عقایدی وجود داشته است زیرا دلیلی ندارد که عقایدی را که هیچگاه مورد قبول کسی نبوده است رد کند[۳]. ابن خلدون با رد کردن این عقاید، عقاید دیگری را بیان می‌دارد که به‌طور صریح یاضمنی مورد قبول همه یا اکثر یابعض یا معدودی از برجسته‌ترین فیلسوفان یاموثق‌ترین مراجع در رشتهٔ تاریخ، یا علمای دین که پیشوایان امت در رشتهٔ تخصصی‌خود شناخته شده‌اندواقع گردیده است[۴]. درپاره‌ای

---

۱- مق، ج ۱، صفحات ۶، ۸.

۲- مق، ج ۱، صفحات ۲۶، ۲۹، ۳۹.

۳- رجوع شود به «طوبیقای» ارسطو i. 10. 104 a 5 - 6 (کتاب اول فصل دهم ص ۱۰۴ سطود ۵ - ۶).

۴- مق، ج ۱، ص ۳، صفحات ۲۷-۲۸، ۳۳-۳۴، ۴۴.

مواردازمشهورات برای ردمشهورات یا ردعقاید مراجع نقل، استفاده می کند[۱]. مثلاً برای آنکه ازشریفزادگی بنی‌عبید[۲] ازامرای فاطمی مغرب و مصر، وادریس دوم (متوفی به‌سال ۲۱۳/۸۲۸) و مهدی از امرای موحده، دفاع کند در اثبات مدعای خودبه عقایدهواخواهان آنهااستناد می‌جوید واستدلال می کند که اگرهواخواهان و پیروان آنها به اصالت نسب آنها ایمان نداشتند از آنها حمایت نمی کردند. بدینسان عقاید عامه وعقاید مراجع نقل ظاهراً یك غرض جدلی واحد رابرآورده می‌کند. ابن‌خلدون ترجیح می‌دهدکه از عقاید بعضی‌فیلسوفان و مورخان وحکمای الهی استفاده کند ولی درجدل، اینگونه ترجیحات فقط با انتخاب و استفاده از اینگونه عقاید ابراز می‌شود. به‌این ترتیب ابن‌خلدون نشان می‌دهد که بعضی از مورخان برجستهٔ اسلامی به‌ویژه مسعودی را که درمطالعهٔ تاریخ از روش فلسفی استفاده‌می کرد رجحان می‌نهد. ولی‌این‌رجحان منحصر به این‌حداست که‌مورخان مذکور ـ ازجمله مسعودی ـ از روش فلسفی به‌طور ضمنی استفاده می کردندوآن را بطور صریح تحت قاعده درنمی‌آوردند یا به‌کار نمی‌بستند. وظیفهٔ بحث جدلی اینست که این مسئله را روشن و تشریح کند. به این سبب است‌که نظرابن‌خلدون نسبت به‌مسعودی، ممزوجی ازستایش وخرده‌گیری است[۳].

صحت محتوی گزارشهای تاریخی نیز ظاهراً فرع بر هدف بحث و استدلال

---

۱ـ رجوع شود به «طوبیقا» کتاب اول فصل دهم. (i. 10).

۲ـ «دایرةالمعارف اسلام» ج ۳، صفحات ۱۱۹ ـ ۱۲۱.

۳ـ رجوع شود به مق، ج ۱، ۱۵۷، ۱۹۶، ۲۰ ـ ۳۱۹، ۶۹ـ۳۶۸، ۳۷۳ این‌حکم دربارهٔ بکری نیز صادقاست (رجوع شود به مق: ج۲، ۲۱۱). لذا مسئلهٔ رابطهٔ ابن‌خلدون با این مورخان ومورخان دیگروقتی فقط ازلحاظ صرف «تأثیرمستقیم» و«غیرمستقیم»مطالعه شود حق‌مطلب‌اداه نخواهدشد (رجوع شودبه‌مقالهٔ M. Kamil Ayad به عنوان «تاریخ ↓

ابن خلدون است. اینکه آیا حوادثی که در مثالهای پیش گفته مذکور افتاد واقعاً راست بوده یا دروغ، اینکه آیا اصولا آن حوادث به وقوع پیوسته یا نه، وبالاخره اینکه آیا مورخ مورد بحث حق گفته است یا باطل، در آنچه ابن‌خلدون به اثبات آن می‌کوشیده ظاهراً چندان تفاوتی نداشته است. این نکته را می‌توان از قطعهٔ عجیبی نمایان ساخت که مسلماً ابن خلدون آن را در مصر درمتن کتاب گنجانده تا پاسخی داده باشد به انتقاد حکمای الهی که از استنتاج ابن خلدون از مثال اول که با متن صریح تورات آشکارا تناقض داشت[1] به‌وحشت افتاده بودند. آنان استدلال می کردند که خداوند به ابراهیم و اخلافش فرزندان کثیری وعده داده بود و تعداد لشکریان بنی اسرائیل، دراثر یك معجزهٔ خدایی، بایستی پذیرفته شود. حکمای الهی مصر، ایرادات دیگر ابن خلدون را بدینسان رد می‌کردند بنی اسرائیل جنگ نمی‌کردند، آنها سپاه یا پادگان نبودند، سرزمین کنعان برای اسکان آنها آماده شده بود. هرچند ابن خلدون ضمن طرح این انتقادها، مطلب‌را با عبارت مبهم «شاید بتوان گفت» آغاز می کند، با این وصف با منتقدان خود از در بحث وارد نمی‌شود و می‌گوید که امکان دارد آن معجزه روی داده-

← وجامعه‌شناسی ابن‌خلدون» (اشتوتگارت ۱۹۳۰) [در «مطالعات تاریخ و جامعه شناسی» Forschungen zur Geschichts und Gesellschaftslehre شمارهٔ ۲] . ص ۲۵ - ۲۴ ، ۳۸ به‌بعد. آلسیو بومباچی Alessio Bombaci کوشیده است تا ازعقاید Kamil Ayad انتقاد کند (درمقاله‌ای تحت عنوان «تعالیم ابن خلدون درتاریخ نگاری» درمجلهٔ دانشسرای عالی پیزا Pisa جلد ۱۵ [۱۹۴۶ : جزوهٔ ۴-۳]) ولی نتایجی که «بومباچی» گرفت دارای این عیب است که راجع به‌مبانی فکرابن خلدون ابهام دارد واین‌ابهام به خود ابن‌خلدون نسبت داده شده است (همان ماخذ، ۱۸۵).

۱- مق، ج ۱، ص ۱۲-۱۳ این قطعه که در «تم» نیز گنجانده شده در «کع» یافت نمی‌شود.

باشد و این توضیحات پاسخ بقیهٔ انتقادهای او را بدهند. شاید تورات و مورخان مسلمان که تعداد لشکریان بنی اسرائیل را ذکر کرده‌اند، به‌خلاف تصور ما، مرتکب خطا نشده باشند. ولی آنچه در این گفتهٔ ابن خلدون دارای اهمیت است نحوه‌ای است که ابن خلدون این انتقادات را نقل می‌کند و نتیجه‌هایی است که از آنها می‌گیرد. برداشت سخن او طوری است که گویی منتقدانش را به‌پذیرش تمام جزئیات استدلال پیشین او مجبور می‌کند و آنان را وادار می‌نماید که درستی تعداد بنی اسرائیل را نه از راه تردید کردن در استدلالهای ابن خلدون و ردکردن آنها، بلکه از راه پذیرفتن استدلالهای او و مطرح کردن عوامل فوق‌طبیعی و طبیعی دیگر، ثابت کنند و نشان دهند که تعداد بنی اسرائیل چنانکه در اخبار آمده، درست است. این نکته نشان می‌دهد که آنچه مورد علاقه و توجه ابن خلدون بود عدهٔ بنی اسرائیل در اخبار نبود، بلکه حکمی بود که او مطرح می‌کرد و می‌کوشید تا تعریف کند. او خود گوید: «لذا این تکثیر نفوس شگفت‌انگیز درمیان بنی اسرائیل یك معجزهٔ فوق‌طبیعی است. ولی سیر طبیعی حوادث (چنانکه از دلائل «پیشین» برمی‌آید) مانع از چنین (تکثیر نفوسی) درمیان اقوام دیگر می‌شود»[1].

نیز باید توجه کرد که ابن خلدون منحصراً دربارهٔ چیزهایی بحث می‌کند که آنها را گزارشهای نادرست می‌داند. درهر مورد هدف او بیشتر ردکردن یك گزارش است تا اثبات صحت تاریخی آن. زیرا برای اثبات راست بودن یك گزارش، بایستی ثابت کند که آن گزارش با استنتاجات علم عمران و طبیعت انسانی و طبیعت اجتماع که در آن علم تشریح شده، مطابقت دارد. از آنجایی که آن علم هنوز تکامل نیافته بود برای او امکان نداشت که دلیل مبتنی بر صدق آن گزارش را در آن هنگام، اقامه

۱- مق؛ ج ۱، ص ۱۳: ۴ - ۵.

کند. ازسوی دیگر ،کشف نادرستی گزارش ، تنها باجدل امکان‌پذیر است وجدل هم چنانکه در پیش گفته شد لزومی ندارد که مبتنی بر استنتاجات مبرهن باشد. گذشته ازاین، انتقاد منفی، یکی ازمنظورهای اصلی برهان جدلی راتأمین می نماید، یعنی به این دانش یاری می کندکه چه قضایایی باید انتخاب و قبول شوند و ازچه قضایایی باید اجتناب و آنها را ردکرد[۱].

ابن‌خلدون پس از یك رشته قضایا وفرقها،ازمثالهای خود برای تشریح وتصریح آنها استفاده می کند. نشان می‌دهدکه چگونه این قضایا وفرقها را می‌توان به‌طور ثمربخشی در مورد تاریخ به‌کاربرد. بدینسان او می‌تواند در مواردی‌که ظن تشابه می‌رفت ، تفاوت کشف کند مانند فرق‌گذاشتن میان تغییر وثبات ، وکشف تشابه در مواردی‌که ظن تفاوت می‌رفت ، مانندموردی‌که او نشان می‌دهدکه خطادرنقل خبر-های‌تاریخی درمیان«ائمهٔ‌اخبار»، اساطیرنویسان‌ومشهورات ، رایج است. اومی‌تواند درتمام استدلالات خود لزوم سودمند بودن معرفت برطبیعت آدمی‌وجامعه راثابت کند و نشان دهدکه چگونه خطا درنقل خبرهای تاریخی را می‌توان دراکثرموارد در فقدان این معرفت ، جستجوکرد[۲].

۳ ـ مقایسه‌ای‌که ابن‌خلدون میان علم‌عمران و علوم مربوطه می کند وتفاوتی که میان آنها قائل می‌شود به ظاهر اصولا همانند انتقاد او از علم تاریخ است و استدلال را یك گام به‌این نحوپیش می بردکه تدریجاً چهار اصل ضروری علم‌جدید یعنی «موضوع» ، «مسائل» ، «منهج یا برهان» و «غایت» آن را تعریف می‌کند[۳].

۱ـ رجوع شود به«طوبیقا»ی ارسطو، i. II. 104 b 1 ff (کتاب اول ، فصل دوم، ورق 104 b I ) به بعد.

۲ـ مق ، ج ۱ صفحات ۵۶ ـ ۵۷ ، رجوع شود به «طوبیقا»ی ارسطو ( i . 13 ).

۳ـ «موضوع» ، «مسائل» ، «نهج» یا «برهان» و «غایة» . مق ، ج ۱، صفحات ۸ ، ۶۳؛ ۱۰ـ۱۱ رجوع شود به «اکفانی ارشاد» ص ۲۶ به بعد.

تعریفی که بحث تازه را آغاز می کند، مطالب زیرین را دربارهٔ اصول مزبور تأکید می‌نماید: (۱) موضوع علم جدید، اجتماع بشری است (یعنی فرهنگ یا عمران)، (۲) مسائل آن، صور اصلی اجتماع بشری هستند، (۳) شیوه یا منهج آن، برهان است و (۴) هدف یا غایت آن بازشناختن درست از نادرست در گزارشهای تاریخی است. بقیهٔ بحث نشان می‌دهدکه اینها چهار جزءِ مکمل یك علم واحدند. علوم نیز ممکن است از اجتماع بشری بحث کنند، صوراصلی آن راتحت بررسی قراردهند، برهان به‌کار ببرند، یا دربازشناختن درست از نادرست در خبرهای تاریخی سودمند باشند، ولی خصیصهٔ بارزعلم جدید اینست که تمام این کارها را در آن واحد انجام می‌دهد.

اینکه ابن‌خلدون نخست می‌کوشد تاعلمْ جدید را از معانی بیان و سیاست متمایز سازد اهمیت خاصی دارد. علم جدید یك مبحث عقلی و فلسفی تعریف‌شده که با واقعیت محسوس وطبیعی سروکار دارد. ابن‌خلدون برای اینکه روش خاص این علم را تشریح کند آن را با علوم عقلی و فلسفی نزدیك به آن‌که به‌پندار اودو علم معانی بیان و سیاست بودند، مقایسه می‌کند وضمناً از آنها متمایزش‌می‌سازد. ابن‌خلدون ضمن‌تعریف این‌علوم، موضوع خاص آنها را بیان نمی‌کند، بلکه‌فقط به ذکر هدفهای آنهاوبه‌ویژه هدفهای عالی وعملی آنها اکتفا می‌کند، یعنی‌متقاعد کردن عامهٔ مردم، و سامان دادن به امورخانه یا شهر چنانکه باید و شاید. مثلا ابن‌خلدون این مطلب را ذکر نمی‌کند که علم معانی بیان ممکن است هوسهای انسانی را مورد مطالعه قرار دهد و یا علم سیاست رژیمهای اجتماعی موجود را بررسی کند[1]. تکیهٔ او برروی هدفهای عالی این علوم ظاهراً دلالت براین داردکه‌او

---

۱ــ رجوع شود به«ریطوریقا»ی ارسطو (ii. 2 - II) ، «سیاست» ارسطو iv.1289 b 26 به بعد ، «مدینهٔ فاضله» فارابی ، ص ۹۰ به بعد، و ۱۰۶ به بعد .

در تعریف هرعلم هدف را مهمترین عنصر می‌دانست نه‌موضوع را. هدف و به‌ویژه هدف عالی است که‌انتخاب موضوع و شیوه و مسائل یك علم را تعیین می‌کند.چون هدف یا غایت علم جدید باهدف معانی بیان وسیاست ، بالذات متفاوت است ، علم عمران باید به‌رغم همانندیهایی‌که میان آن و این دوعلم موجود است ، به عنوان یك علم مستقل پذیرفته شود. برای آنکه علم جدید بتواند به هدف صحیح خود نایل‌آید باید موضوع ، مسائل و شیوهٔ خود را به قصد ادراك و اصلاح گزارشهای تاریخی تعیین‌کند ، و چون گزارشهای تاریخی از رویدادهایی گفتگو می‌کنند که صور اصلی اجتماع بشری را چنانکه هست (نه‌چنانکه باید باشد) نشان می‌دهند، از اینرو علم جدید باید دربارهٔ طبیعت و اسباب وعلل اجتماع‌بشری چنانکه‌هست (نه چنانکه باید باشد) برطبق موازین اخلاق و حکمت ، به تحقیق پردازد. اگر آن، هدف علم جدید باشدآیا باز سزاوار مطالعه است؟ ابن‌خلدون در پاسخ به‌این پرسش بحث را از هدف و غایت به‌مسائلی بازمی‌گرداند که مورد بحث علم جدید است وادعامی‌کندکه هرچند هدفهای‌علم‌جدید زیاد سزاوار نیست، مسائل‌آن بنفسه و به‌طورخاص سزاوار مطالعه است[۱].

ابن‌خلدون ازراه مقایسه‌کردن علم جدید با علوم وضعی یا شرعی که‌ازپاره‌ای جهات با آن همانند هستند ، وضمناً متمایز ساختنش از آن علوم ، توضیح مبانی علم‌جدید رایك‌گام پیشترمی‌برد.این‌علوم‌به‌ویژه فقه‌بامطالعهٔ جامعه به‌قصدپی‌بردن به‌نیات یامقاصد شرع سروکار دارد ، تابتواند تشخیص بدهدکه چگونه بایداحکام شرع را در موارد عملی به‌مرحلهٔ اجرا درآورد. ولی این علوم هیچگاه اجتماع‌را به عنوان یك علم مستقل موضوع بحث قرار ندادند ، بلکه مطالعهٔ اجتماع فرع‌بر

---

۱ـ «خاص» appropriatum. مق ، ج ۱ ، ص ۶۳ : ۶-۷ ؛ «قاموس گوآشون» ، م. ۱۰۷ (شمارهٔ ۲۱۵).

غرض اصلی آنها باقی ماندکه عبارت بود از تشریح اوامر شرع و آنچه شرع روا می‌شمارد. زیرا همینکه اوامر شرع معین گردد واجب می‌شود و باید از آن اطاعت شود. این غرض نیز به نوبهٔ خود شیوهٔ علوم شرعی را تعیین می‌کرد که در وهلهٔ نخست عبارت بود از جرح و تعدیل که به‌وسیلهٔ آن می‌توانستند تعیین کنند که آیا فلان حکم واقعاً توسط شارع وضع شده است یا نه[۱]. از اینرو ممکن است فقیه منشأ و ماهیت جامعه را بررسی کند، تکامل نهادهای اسلامی را توصیف کند و در توضیح خود دربارهٔ قصد شارع، برهانهای عقلی به‌کار ببرد، ولی بالمآل مطالعهٔ او دربارهٔ جامعه فرع بر غرض اصلی اوست، و برخلاف پژوهندهٔ علم عمران در وهلهٔ اول با صور اصلی اجتماع بشری به‌طور اخص، سروکار ندارد. شیوهٔ فقیه نیز با شیوهٔ علم عمران متفاوت است، زیرا علم عمران با اثبات عقلی استنتاجات خود، قطع نظر از اوامر شرع، سروکار دارد، ودر حالی که فقیه عادتاً بر آن است که سازگاری ماهیت جامعه را با اوامر شرع اثبات کند، چنین سازشی در علم عمران بیگانه است.

تفاوت میان علم عمران و فقه برای ابن‌خلدون ضروری است، چون او مدعی است که علم جدید را می‌توان به‌عنوان یك ابزار فرعی برای تاریخ به‌کار برد. این ادعا ممکن است موجب اشتباه شود، زیرا اگر علم عمران یك علم فرعی باشد. در آن صورت آیا رابطهٔ آن با تاریخ، همان رابطهٔ مطالعهٔ اجتماعی فقیه با علوم شرعی نخواهد بود؟ تفاوت آن طبق تحلیل ابن‌خلدون ظاهراً در اینست که هرچند منشأ علم جدید، بررسی نقایص تاریخ نگاری است و هرچند به‌این قصد تدوین شده که اخبار تاریخی را اصلاح کند، با این‌حال به‌مثابهٔ یك علم مستقل مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

این علم بحث خود را از مقدمات عقلی آغاز خواهد کرد و نتیجه گیریهای

۱- مق، ج ۲، صفحات ۳-۴، ۱۸-۱۹، ۵۲.

خود را برهان به‌اثبات خواهد رساند. امکان داشت که چنین علمی را فقیهان تدوین کنند ولی هرگز نکردند. بررسی آنان دربارهٔ مقاصد و نیات شرع، آنان را به اندیشیدن دربارهٔ اجتماع وامی‌داشت، ولی این اندیشه‌ها نامنظم بود. فقیهان همواره بحث خود را از اوامر شرع آغاز می‌کردند و می‌کوشیدند تا ماهیت اجتماع را نیز به همان‌گونه تشریح کنند، اندیشه و دلایل ایشان اصولاً همچنان مبتنی بر جدل باقی ماند، زیرا همواره بحث خود را از احکام شرع که راه اثبات آن نقل است، آغاز کرده می‌کوشیدند تا ثابت کنند که ماهیت اجتماع، وضع چنین احکامی را ایجاب می‌کرد[1].

برخلاف علوم فلسفی و شرعی که در بالا ذکر شد، در ادبیات تمثیلی هیچ‌گونه شیوهٔ اکید و دقیقی برای استدلال به‌کار نمی‌رود. ممکن است این ادبیات، جمع نهادهای اجتماعی را که علم عمران با آن سروکار دارد شامل شود، ولی تشابه میان این دو علم از تشابه موضوع آنها فراتر نمی‌رود. آنچه ادبیات تمثیلی دربارهٔ عمران می‌گوید ممکن است درست باشد، ولی باید به اثبات برسد. فرق اصلی میان ادبیات تمثیلی و علم عمران اینست که درحالی که ادبیات تمثیلی از پند و اندرز و عبرت مدد می‌گیرد و گاهی ممکن است در بارهٔ علل صوری و قریب پدیده‌های اجتماعی جزماً اظهاراتی بنماید، علم عمران خواهد کوشید تا استنتاجات خود را از راه پی‌جویی علل واقعی صور اصلی اجتماع بشری به‌ثبوت برساند.

ملخص و نتیجهٔ کلام این‌که: بحث ابن‌خلدون دربارهٔ تاریخ در متنی که در این فصل مورد تجزیه و تحلیل قرارگرفته، یك بحث جدلی در پیرامون تاریخ به‌طور اعم و تاریخ نگاری در اسلام به طور اخص می‌باشد. غرض از آن اینست که لزوم و سودمندی علم عمران برای اصلاح گزارش های تاریخی مدلل گردد. نیز یك

۱ــ رجوع شود به فصل سوم (اواخر قسمت دوم و اوایل قسمت سوم) از این کتاب.

مقایسهٔ جدلی است میان علم عمران و علوم پیوسته به آن و قصد از آن اینست که اصول علم عمران تعریف و روشن شود. تمامی این بحث پیش از بحث و تفصیل دربارهٔ علم عمران صورت می‌گیرد و با مقدمات اولیه یا مبرهن آغاز نمی‌گردد، بلکه با یك رشته احکام و تمیزاتی شروع می‌شود که جزء معتقدات یا در حکم معتقدات است. این احکام و تمییزات بر یك رشته مثال تطبیق می‌شود تا اصول علم جدید مکشوف گردد و امتحاناً در قالب الفاظ ریخته شود. مقایسهٔ علم عمران با علوم مربوط به آن به این قصد است که این اصول را مشخص و روشن کند. چنین روشی برای معرفی علم جدید سودمند است، ولی استنتاجات آن صرفاً احتمالی است و نمی‌توان آنها را به‌مثابهٔ اصولی برای تدوین و تکامل علم جدید به‌کار برد، زیرا اصول صحیح یك علم باید یا درست و اصلی و خود بخود آشکار باشد و یا با برهان به‌ثبوت رسیده باشد. به‌پندار ابن‌خلدون روش درست علمی، روش جدل نیست بلکه برهان است. بحث مقدماتی جدلی دربارهٔ تاریخ و علم عمران، راهی است که به علم جدید منتهی می‌گردد، و یك مقدمه به معنای صحیح کلمه است و نباید با بحث آتی‌الذکر اشتباه شود که در آن مقدمات صحیح مطرح، سوابق و معلوماتی از نو گردآوری، تعریفاتی تسجیل و استنتاجاتی مبرهن خواهد شد[1]

۱ــ رجوع شود به فصل سوم این کتاب (اواخر قسمت اول). عبارت «ونحن‌الآن نبین» (وما اکنون بیان خواهیم کرد) هم در پایان بحث جدلی آمده است و هم در آغاز متنی که اصول علم جدید در آن تشریح گردیده است. بدیهی است که ابن خلدون قصد نداشت یك «تاریخ» دربارهٔ تاریخ‌نگاری در اسلام و علوم مربوط به‌آن بنویسد تا ملزم باشد عقاید دیگران را در بارهٔ این‌موضوعات بترتیب زمانی دربرابرهم قرار دهد. این واقعاً تنها راه دیگری نبود که او در پیش داشت زیرا معتقد نبود که [گذشت] و توالی زمانی بنفسه دلالت بر آشکار شدن حقیقت محض دربارهٔ یك مسئله یا بر رسوخ ژرفتری به‌کنه معنای آن داشته باشد. او مواردی را سراغ داشت که جهل جایگزین علم، تقلید جایگزین تحقیق شده، و سنتهای علمی از میان رفته بود. ولی این بدان معنی نیست که ما احتمال پیشرفت علمی را به‌کلی رد کنیم. ←

→ ممکن است در اثر حسن تصادف معلومات تازه‌ای پیدا شود که اگر عاقلانه مورد استفاده قرار گیرد منجر به تأیید نظرات سابقاً معلومی گردد یا دلائل بیشتری برای اثبات آنها فراهم سازد. ابن خلدون عقیده داشت که تاریخ اسلام از قرن پنجم هجری تا زمان خود او، چنین معلومات و سوابقی را به‌دست می‌دهد (رجوع شود به‌مق، ج۱، ص۵۱–۵۳) از اینرو دربارهٔ نظرات اسلاف خود به تفحص پرداخت تا این نظرات را مقابله و آنها را به یاری معلومات تازه تصحیح نماید.

## فصل چهارم

## علم فرهنگ یا عمران : موضوع و مسائل آن

## ۱

### طبیعت آدمی و طبیعت فرهنگ یا عمران

۱ - ابن‌خلدون عقیده داشت که چارهٔ نقص شیوهٔ کار مورخان بزرگ آن بود که طبیعت آدمی و اجتماع، مورد تحقیق قرار گیرد، و این تحقیق او را به‌کشف و تدوین علم جدید عمران رهنمون شد. هدف علم جدید، یعنی تحقیق در بارهٔ ماهیت و اسباب‌وعلل اجتماع انسانی اینست که جنبه‌های باطنی وقایع ظاهری تاریخ را آشکار سازد. تاریخ و علم فرهنگ یا عمران دوجنبه از یك واقعیت واحد را بررسی می کنند. تاریخ حوادث ظاهری را بیان می‌کند و حال آنکه علم عمران، طبیعت واسباب و علل همان حوادث را بازمی نماید. در نتیجه علم عمران و تاریخ در این معنای محدود، به‌سه طریق باهم ارتباط دارند. بنابه‌ترتیبی که‌ذهن، کسب دانش می کند،علم عمران بعد ازتاریخ می آید : این علم‌در بارهٔ وقایع ظاهری تاریخ می‌اندیشد و آنهارا تشریح می کند. ولی‌مورخ نمی تواند بدون‌داشتن اندکی آشنایی با ماهیت و علل این حوادث ،آنها را تعیین کند. در فن تاریخ‌نگاری، تاریخ وعلم عمران باید توأم شوند. و بالاخره به‌ترتیب وجودی ، هدف علم عمران قبل‌ازهدف

تاریخ می‌آید. وقایع تاریخی مولود ماهیت و عللی است که شالودهٔ آن وقایع را تشکیل می‌دهند. ابن‌خلدون برای آنکه این دو مبحث را به‌قصد تعلیم، توضیح دهد، رابطهٔ سوم میان آنها را برگزید. مطالعهٔ ما با طرح کردن و کوشش به‌پاسخ دادن پرسشهای زیر دربارهٔ علم عمران آغاز می‌شود: (۱) موضوع و مسائل این علم کدامند؟ (۲) اصول آن چیست و برطبق چه شیوه‌ای پیش می‌رود، و هدف آن چیست و چگونه کسب می‌شود؟ بقیهٔ این مبحث به‌پرسشهای مزبور به‌همین ترتیب پاسخ می‌دهد.

ابن‌خلدون بحث خود را با تمهید مقدماتی آغاز می‌کند که اثبات آنها درحیطهٔ علم جدید درنمی‌آید. ولی از آنجایی‌که این مقدمات در اثبات علم جدید بـه‌کار می‌روند، طرح و تشریح آنها لازم می‌گردد. نخستین اصل از این اصول اینست که اجتماع لازم‌است. دوم اینکه انسان واجتماع باطناً (ازطریق ساختمان جسمانی بشر) وظاهراً به‌محیط طبیعی مرتبط هستند، سوم اینکه بشر و اجتماع (به‌واسطهٔ قوهٔ عقلانی) با دنیای روحانی ارتباط دارند، دنیایی‌که درورای موجودات محسوس طبیعی است. هرچند ابن‌خلدون عقیده ندارد که اثبات این اصول مشمول علم جدید می‌گردد، با اینحال می‌کوشد تا اصل اول را به‌ثبوت برساند. واما درمورد اصل دوم و سوم، او صرفاً نتایجی را طرح و تشریح می‌کند که علوم دیگر مانند جغرافیا، اخترشناسی، پزشکی و پیغمبری به آن رسیده‌اند، و نشان می‌دهد که چگونه این نتایج به‌استدلالات علم عمران مربوط هستند و باید از آنها به‌عنوان مقدمات درعلم مزبور استفاده شود.

ابن‌خلدون پس از اثبات این اصول، به‌پی‌جویی درطبیعت و علل عمران ادامه داده موضوع آن را به‌پنج مسئله تقسیم می‌کند و آنها را یك به‌یك مطالعه می‌کند و رابطهٔ آنها را با یکدیگر نشان می‌دهد. این مسائل پنجگانـه عبارتند از: (۱)

عمران بدوی و تبدیل آن به عمران حضری ، (۲) دولت ، (۳) شهر ، (۴) حیات اقتصادی و (۵) علوم . این شالوده‌ای است که ابن‌خلدون موضوع علم خودرا بر روی آن قرار می‌دهد[۱] . برای آنکه ما از حدآن تجاوز نکنیم و استدلالات او را پله به پله دنبال کنیم نخست طبیعت و ویژگیهای کلی عمران را تعریف می‌کنیم وسپس به توضیح سه اصل پیش گفته و مسائل گوناگون علم جدید به‌ترتیبی که ابن‌خلدون ذکر کرده می‌پردازیم .

۲ ـ عمران یك جوهر مستقل نیست بلکه خاصیت[۲] یك جوهر دیگر است که همان انسان باشد . از اینرو خصیصهٔ طبیعی عمران باید ارتباط داشته باشد با آنچه طبیعی انسان است یعنی طبیعت انسانی وآنچه اورا از جانداران دیگر متمایز می‌سازد .

فرق اصلی انسان با جانوران دیگر قوهٔ ناطقه[۳] ، فکر[۴] یا اندیشه[۵] است . با قوهٔ ناطقه بشر می‌تواند ادراك کند ، می‌تواند هم جزئیات ماده و هم کلیات مجرد از

---

۱ـ جلد اول کتاب عبر را نویسندهٔ آن با منتهای دقت طرحریزی کرده‌است، وبا اینحال به ترکیب ، ترتیب بخش‌ها وفصلهای آن وعناوین آنها ، در مطالعات پیشین چندان توجهی نشده است . رجوع شود مخصوصاً به اصطلاحات اصلی که درعناوین شش بخش آن به‌کار رفته است. عنوان بخش۱ فقط «مقدمات» ، بخش۲ «اصول وتمهیدات» ، بخش۳ «قواعدومتممات» ، بخش ۴ «سوابق ولواحق» ، بخش۵ «مسائل» وبخش ۶ «مقدمه ولواحق» است . ونیز بتکرار «مایعرض فی‌ذلك کله من‌الاحوال» (واحوالی که به تمام اینها دست می‌دهد) درهر شش بخش بجز بخش ۱ توجه‌کنید .

۲ ـ مق ، ج ۱ ، ص۱۰و۱۰ به بعد و ج ۲، ص ۳۶۷ : ۹ ـ ۱۰ رجوع شود به Goichon lexique ۹ـ۱۰۸ (شمارهٔ ۲۱۷) .

۳ـ مق ، ج ۱، ص ۱۷۵ : ۱۴ .

۴ ـ مق، ج ۱ ، ص ۱۷۴: ۶و۷ .

۵ـ مق ، ج ۱، ص ۱۷۴ :۶و ۷ و ص ۱۷۶: ۱۰ .

ماده را بشناسد[۱] . از دوقوهٔ عقلانی یعنی عقل نظری و عملی ، عقل عملی است که نخست پدیدار می‌شود و ریشهٔ همهٔ کارهایی است که از انسان سر می‌زند وعمران را تشکیل می‌دهد . مـانند بحث ارسطو راجع به فضایل اخلاقی در کتاب اخلاقیات نیقوماخوسی ، ابن‌خلدون نیز عقل عملی را به دوقوه تقسیم مـی‌کند : یکی قوه‌ای که هدفش ساختن است و ارسطوآن را فن‌می‌نامد ، ودیگر قوه‌ای‌که هدفش انجام دادن یاکردن است‌و ارسطو آن‌راحکمت عملی می‌خواند . ولی ابن‌خلدون نخست به‌توصیف ابتدایی‌ترین‌وظایف این دوقوه می‌پردازد وسرانجام دونام ساده‌تر به‌آنها می‌دهد : یعنی عقل تمییزی وعقل تجربی، وبه‌ترتیب زیرآنها را توصیف می‌کند :

«نخست فهم اموری‌که درخارج [از ذهن انسان] ، سامان یافته‌اند، خواه این سامان طبیعی باشد و خواه وضعی ، تا [انسان] به‌واسطهٔ قوای خود بتواند بـه‌آنها تحقق بخشد . این عقل بیشتر از تصورات (ترکیب یافته) است وعقل تمییزی است که به یاری‌آن بشرکسب سود ومعاش، ودفع زیان می‌کند .

«دوم عقلی‌که به یاری آن‌انسان عقاید وقواعدی درروابط و رفتارباهمنوعان خود می‌آموزد . اکثر اینها تصدیقات‌است‌که به‌مرور از راه تجربه‌کسب‌شده‌تاملکه گردیده است . این ، عقل تجربی نام دارد»[۲] .

چون بشر این دونیرورا دارد می‌تواند دوقلمروجداگانه و درعین‌حال‌مرتبط به هم یعنی «ساختن» و « کردن» رابه‌وجود آورد .کردارهای‌آدمی مانندجانوران دیگر از روی قصد است ، منتهاکارهای حیوانات دارای نظم وسامانی نیست و حال

---

۱ ـ ابن خلدون می گویدکه عقل بشر « طبیعت » خاصی داردکه خـدا آفریده چنانکه آفریدگان دیگر خودرا آفریده (مق ، ج ۳، ص ۲۵۴) .

۲- مق ، ج ۲، ص ۳۶۴ : ۱۸ ـ ۳۶۵ : ۵ وصفحات ۷۰- ۳۶۵ .

آنکه کردار آدمیان نظم و سامان‌دارد.

«عقل(تمییزی)[1] ترتیب عقلی یاوضعی حوادث‌را درك می‌کند وچون بخواهد چیزی به‌وجودآورد باید علت (نزدیك) وسبب (دور) یا وضع‌وحال آن‌را بی‌درنگ دریابد واینها به‌طورکلی مبادی آن هستند. زیرا هیچ‌چیز نمی‌تواند جز درنتیجهٔ اینها وجود داشته باشد، چیزی راکه مقدم‌است نمی‌توان مؤخر وچیزی راکه‌مؤخر است نمی‌توان مقدم قرار داد... مثلا اگر(کسی) دربارهٔ ساختن سقفی برای‌حفاظت خود بیندیشد، نخست در ذهن خود متوجه دیواری می‌شودکه باید سقف‌راپابرجا نگاه‌دارد وسپس پایه‌ای‌که‌دیوار باید روی‌آن قرار بگیرد و این‌آخرین(مرحلهٔ) اندیشهٔ اوست. آنگاه‌کار را با پی‌ریزی آغاز می‌کند وسپس به ساختن دیوار همت می‌گمارد و پس از آن سقف را می‌سازد و این پایان‌کار اوست. اینست معنای این گفتهٔ (فیلسوف) که: «مرحلهٔ نخست‌کار، مرحلهٔ آخر اندیشه است و مرحلهٔ نخست اندیشه مرحلهٔ آخرکار است»[2]... به‌واسطهٔ شناسایی همین نظم (درامور) است که کردار های آدمی نظم و ترتیب دارد، و حال‌آنکه جانداران دیگر چون

۱- بعداز فصلی که درآن ازعقل آدمی بحث شده و عقل بـه دوبخش عملی ونظری تقسیم گردیده است (مق، ج ۲، ۶۵ - ۳۶۴) دوفصل مربوط به دوقوه‌ای‌که دربالا ذکر کردیم به همان ترتیب آمده است. فصل اول (مق، ج ۲، ۶۷-۳۶۵) به اعمال آدمـی (حوادث فعلیه) [دسلان به جای فعلیه درمتن، عقلیه خوانده‌که مستند به دلیل متنی‌نیست ومعنی‌عنوان این فصل را بعوض اینکه روشن سازدآشفته‌تر می‌کند؛ رجوع شود به: Prolégomènes، ج۲، یادداشت یك و۱:۴۲۸] مربوطمی‌شود وازمثال «سقف ساختن» معلوم می‌شودکه غرض ابن خلدون بحث ازعقل تمییزی بوده است. فصل دوم ازعقل تجربی وچگونگی پیدائی آن بحث می‌کند (متن، ج ۷۰-۳۶۸) درپایان این فصل، ابن خلدون ازبحث راجع بـه عقل نظری اجتناب می‌کند.

۲- رجوع شود به«دربارهٔحیوان» ارسطو (iii. 10 . 433 a 17-18)، «اخلاق نیکوماخسی» (iii.3. 1112 b 19 - 20, 23-24).

( نیروی ) اندیشه ندارند که ترتیب امور را درك کنند کارها را بی نظم و ترتیب انجام می‌دهند »[۱].

بشر گذشته‌از کارهایی که‌می‌تواند به‌وسیلهٔ عقل تمییزی انجام‌دهد ، این‌توانایی را نیز داردکه به‌روابط خود با دیگران نظم و ترتیب دهد تاخیری ، نه‌درچیزهای ساخته شده ، بلکه در کردارها حاصل شود :

«درکتب حکیمان[۲] شنیده‌ای که می‌گویند آدمی طبعاً مدنی است... این کلمه دلالت بر«مدینه» یعنی شهر دارد و کنایه ازاجتماع بشری است.معنایش اینست که زندگی‌بشر به‌طور انفرادی‌محال است ، و وجود (بشر) نمی‌تواند به‌کمال برسد مگر به اتفاق همنوعانش ، زیرا طوری آفریده شده که نمی‌تواند به تنهایی وجود و زندگی‌خودرا به‌کمال برساند. از اینرو ذاتاً برای تمام حوائج خود نیازبه‌همکاری دارد . در این همکاری نخست باید سازش و سپس مشارکت و چیزهایی‌که از آن ناشی می‌شود وجود داشته باشد . این داد و ستدها ممکن است ، در اثر توأم شدن پاره‌ای اتفاقات ، به مناقشات ومنازعاتی منتهی‌گردد وازاینجانفاق ، اتفاق ، دوستی ودشمنی پدید می‌آید که به جنگ و صلح میان ملتها وقبیله‌ها می انجامد .

«این امر ، به‌هرصورت‌که باشد[۳] ، آنچنانکه درمیان جانوران لجام گسیخته معمول است، از روی هوس و اتفاق روی‌نمی‌دهد . در میان آدمیزادگان ، چون خداوند، چنانکه گفتیم ، به‌آنان‌کردارهای منظم ومرتب‌اعطاء کرده است(هرکاری

۱ـ مق ـ ج ۲، صفحات ۳۶۵ ـ ۳۶۷ .

۲ـ رجوع شود به «سیاست» ارسطو (i . 2 . 1253 a 3) .

۳ـ باتصحیح «ای علی وجه» به «علی ای وجه» . درمق، ج ۲ س ۳۶۸ سطر ۱۲ رجوع شود به ترجمهٔ « مقدمهٔ ابن خلدون » Prolégomènes دسلان ، ج ۲، س ۴۳۱ پانوشت شمارهٔ ۱ .

از روی نظم و ترتیب انجام می گیرد و آنان می توانند این کار را برطبق قواعد سیاسی وحکمتی انجام دهند ودر نتیجه ازمفاسد به مصالح و ازقبایح به‌محاسن روی می‌آورند،[۱] پس از آنکه محاسن را ازقبایح درعمل بازشناختند، از راه تجربهٔ صحیح وعادات معروف(این چیزها رامی‌دانند)، بدینسان آدمیان ازجانوران لجام‌گسیخته متمایز می‌شوندو نتیجهٔ تعقل آنان، درنظم‌وترتیب کارها ودوری‌جستن آنان ازبدی، آشکار می گردد»[۲]

پس آدمی به‌واسطهٔ پاره‌ای اعمال که‌منحصر به‌او ونتیجهٔ عقل اوست‌ازجانداران دیگر متمایز می‌شود. این اعمال، به‌ابتدایی‌ترین صورت خود، درتمام آدمیان مشترك است وفرقشان فقط درمیزان‌انجام دادن‌آنهاست: (۱) آدمیان دربارهٔ‌چیز‌های متغیر وفناپذیری که ایجاد می‌کنند یا انجام می‌دهند و وجودشان بستگی‌به ارادهٔ آنان دارد می‌توانند بیندیشند. (۲) می‌توانند روابط علیت را میان امور طبیعی وامور وضعی تشخیص دهند وبرطبق یك‌خط مشی منظم وعقلانی‌چیزهایی‌از روی قصد واندیشه به‌وجود آورند. (۳) از تجربه درس می‌آموزند. نتایج تجربه را می‌اندوزند وقواعدسلوك‌را باسنجیدگی انتخاب ومنتقل می‌کنند. (۴)می‌توانند در آداب گوناگون سلوك، خوب را از بدبازشناسند. می‌توانند تشخیص بدهندکه چه‌چیزهایی برای‌آنها خوب‌یا بداست، وچه‌کارهایی راباید بکنند و ازچه‌کارهایی دوری جویند. عقل‌گذشته از اینکه این سود را داردکه بشر را قادر می‌سازد تا وسایلی ضروری برای بقای خود مانند فراهم‌کردن خوراك و همکاری با دیگران

---

۱- باتصحیح «عن‌الحسن الی‌القبیح» به «عن‌القبیح الی‌الحسن» در مق، ج ۲ ص۳۶۸: ۱۶. رجوع شود به‌تم، «ترجمهٔ مقدمهٔ ابن‌خلدون» Prolégomènes دسلان، ج۲ ص ۴۳۱ پانوشت شمارهٔ ۲.

۲- مق، ج ۲، ص ۳۶۸

ابداع کند، مبنای «تکمیل وجود آدمی» نیز می‌باشد.[۱]

۳ـ عقل هرچند شریف‌ترین جزء وجود آدمی است، کل وجود او نیست. برای پی‌بردن به‌ماهیت رفتار بشر و ماهیت چیزهایی که او به‌وجود می‌آورد، باید رابطهٔ میان عقل را با قوای دیگر نفس آدمی ـ که عقل به‌معاونت یا با مخالفت آن کار می‌کند ـ تحت مطالعه قرار دهیم. گذشته از عقل، قوای اصلی نفس آدمی عبارتند ازقوهٔ نباتی که از قوای مولده وغاذیه و نامیه یاری می‌گیرند، قوهٔ حاسه که حس مشترك وخیال را نیز شامل است وقوهٔ شهیه مرکب از قوای شهوانیه و غضبیه که قوهٔ محرکه، که در عضلات جای دارد نیز دراختیار آن می‌باشد.[۲]

این قوای بشری استعدادهای فطری برای تمایلات نفسانی هستند. امیال نفس آدمی می‌توانند اشکال بی‌اندازه گوناگونی به خود بگیرند، از ساده ترین میل غریزی به رفع گرسنگی و تشنگی گرفته تا بغرنج ترین، پیچیده ترین و استثنایی‌ترین امیالی که دریك نظام اجتماعی فوق‌العاده متمدن به‌وجود می‌آید. تمام این امیال ازاین‌حیث طبیعی هستند که باطبیعت آدمی وقوایی که نفس انسانی را تشکیل می‌دهند و فعالیتی که نشانهٔ آن است ارتباط دارند، ولی امیال وشهواتی هستندکه‌ابن‌خلدون‌مستعدتر است آنهاراطبیعی بنامدیا به‌سبب اینکه‌ریشه‌دارترند و در ذات بشر سرشته شده‌اند و از همان آغاز تکاپوهای بشر در عمرانهای بدوی خود را نمایان می‌سازند و یا به‌این دلیل که شدیدتروسرکش‌ترند.[۳]

---

۱ـ مق، ج ۱، صفحات ۷۰-۷۱ (رجوع شود به «دربارهٔ‌حیوان» ارسطو (iii. 12. 434b 22 ff) مق، ج ۲؛ ص ۳۶۴: ۶ و ص ۴۰۷ ـ ۸.

۲ـ رجوع شود به، «نجات» ابن‌سینا، صفحات ۲۷۴-۲۷۵، «نفس» ابن‌رشد، ص ۱۲ به‌بعد.

۳ـ مق، ج ۱، ص ۶۷ :۱۲ و صفحات ۲۲۱-۲۲۳، ۳۳۲-۳۳۳، ۳۳۸، ۳۶۵، وج ۲ ص ۲۰۲: ۱-۲ وصفحات ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۷۲ به بعد، ۳۰۷. امیال وهیجاناتی که ابن‌خلدون از آنها یاد کرده به علم‌النفس ارسطو تعلق دارد که‌حکمای اسلامی آن را بسط وکمال بخشیده‌اند.

در میان اینها نخست امیال و شهواتی هستند که از احتیاجات قوهٔ غذائیهٔ نفس آدمی سرچشمه می‌گیرند و ابن‌خلدون اینها را «شهوات بدنی»[۱] می‌نامد و عبارتند ازگرسنگی، یا میل به‌خوردن و آشامیدن[۲]، میل به‌آسایش تن‌ازجمله‌میل به‌گرما وسرماکه به‌شکل احتیاج به‌جامه و پناهگاه یا خانه‌تجلی می‌کند[۳]، ومیل به‌آمیزش جنسی وتولید مثل[۴]. این شهوات از همان آغاز زندگی اجتماعی بشر وجود دارند و در واقع از عواملی هستند که برقراری مناسبات اجتماعی را ایجاب می‌کنند[۵]. وچون اینها اصولا برای بقای آدمی ضرورت مطلق دارند، مانند امیال دیگرکه ضرورت‌کمتری‌دارند دستخوش تغییر مهمی نمی‌شوند. و وقتی‌هم‌گاه‌بگاه وازجا تاجا تغییرکنند، این‌تغییر اکثر مربوط به‌نحوهٔ اقناع وارضای‌آنهاست[۶]. قوایی‌که ازحیث شدت‌ودوام نزدیك به‌شهوات بدنی هستند عبارتندازغضب‌وانتقام[۷]. عکس آنها سکون وآرامش یعنی احساسی است‌که در اثر‌نبودن موانع‌یاهنگامی که بشر براین موانع غلبه‌کند وبتواند امیال خود را ارضاء نماید در نفس‌به‌وجود می‌آید. از اینرو سکون و آرامش ناشی ازغلبه، غایتی است‌که‌غضب به سوی‌آن

---

۱- مق، ج ۱ ص ۲۷۸:۹، ج ۲، ص ۲۷۲ به بعد، ۳۰۷ سطر ۱۵. رجوع شود به «اخلاق نیکوماخسی» ارسطو (iii. II 1118 b 17-18 vii ،1147b 25-24)

۲- مق،ج ۱، ص ۶۹:۱-۲ص۷۰:۱۷-۱۸وص۲۲۱:۳ وص۲۲۲، ج۲،ص ۲۷۲ به‌بعد.

۳- مق، ج ۱ ص۲۲۱:۳ وصفحات۲۲۲، ۲۲۳:۴ وص ۳۱۸:۲و ۳۱۹:۱۰ و۳۲۶.

۴- مق، ج ۲، ص ۲۶۰:۳-۴.

۵- مق، ج ۱ ص۲۲۰:۱۰-۱۲.

۶- مق، ج ۲، ص ۲۵۶. رجوع شود به ج۱ص ۲۲۵:۱۴-۱۵، ص۲۲۶:۵ وصفحات ۲۶۴-۲۶۵، ص ۳۰۹:۱۷وص ۳۱۶:۱۷-۱۸و ص ۳۱۷ و ص ۳۳۵، ص ۳۶۵ به بعد.

۷- مق، ج ۱ صفحات ۳۳۸، ۳۴۲:۷ و ۳۴۳:۹-۱۰ و ۳۶۵:۸-۱۱ و ج ۲ ص ۶۵:۱۰.

سیر می کند،[۱] بعد ترس (خوف)،[۲] وعکس آن اطمینان[۳] (ثقة) و امید (امل)[۴] یا چشمداشت به ایمنی. رفاه، آرامش و به‌طورکلی فقدان موجبات تشویش است[۵].

یك‌غریزهٔ اصلی دیگر درآدمی میل همنشینی (صحبت)[۶] با آدمهای‌دیگری است‌که با او بستگی یا ازپاره‌ای جهات با اوتشابه دارند. این میل شامل چند میل مرتبط به‌هم است مانند میل به زیستن درصفا ودوستی، میل‌به‌تعاون،میل به‌شرکت در تجارب زندگی و مرگ از راه دستگیری و پشتیبانی از نزدیکان و خویشان، و میل به اینکه دوستان و نزدیکان نیز همین کارها را متقابلا در حق ما بکنند[۷]. اینها امیال و شهوات اولیه‌ای است‌که منجر به‌تشکیل اجتماع انسانی می‌شود و به حفظ آن‌کمك می‌کند. این امیال هنگامی به‌کمال شدت می‌رسدکه پای خانواده و نزدیکان انسان در میان باشد وسرچشمهٔ همبستگی (عصبیت) در طوایف وقبایل است[۸]. متضاد میل دوستی ویگانگی ترك یاری‌کردن (تخاذل)[۹]،کینه و میل به‌آزار

---

۱- مق، ج ۱، ص ۳۶۵، ج ۲ صفحات ۲۱۰، ۲۹۹، ۳۰۱.

۲- مق، ج ۱، ص ۲۳۱: ۳ و۱۵، ص ۲۳۴: ۶و۱۲، ص ۲۶۲: ۲، صفحات ۲۶۸-۲۶۹، ج ۲ صفحات ۸۱، ۸۴، ۹۳.

۳- مق، ج ۱، ص ۲۲۹: ۸-۹ ص ۲۳۰: ۷.

۴- مق، ج ۲، صفحات ۸۰ - ۸۱، ۱۲۴.

۵- مق، ج ۱، ص ۱۵۶: ۱۶-۱۸ ص ۱۵۷: ۱ ص ۲۵۲، ج ۲ صفحات ۱۲۴، ۱۲۹، ۲۰۴، ۲۱۰ به بعد. رجوع شود به «ریطوریقا»ی ارسطو (ii.5. 1383 a 1-5)

۶ ـ صحبت در مقابل philia یونانی اختیار شده‌است‌که معمولا به‌معنای همنشینی و دوستی یا مهربانی است. مق، ج ۱، ۷ به بعد، و ص ۳۳۲ رجوع شود به‌اخلاق نیقوماخسی، ۹-۸، ریطوریقا، ۴۲.

۷- مق، ج ۱، ص ۶۷: ۱۱-۱۲، ص ۲۳۴: ۶،صفحات ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۷۸: ۶-۷، ص۳۳۲ سطر ۷ به بعد، ج ۲ ص ۲۶۷: ۳.

۸- رجوع شود به «سیاست» ارسطو (i. 2. 1253 a6ff)

۹- مق، ج۱، ص۲۳۴: ۱۲ و ص ۲۵۳:۷.

رساندن می‌باشد و این یکی از سرچشمه‌های طبیعی دشمنی و میل به‌نابود کردن دیگران است[۱].

از اینها کم‌ضرورت‌تر و کم‌اهمیتر برای بقای انسان یك رشته امیال و شهوات دیگر است که پس از تشکیل اجتماعات بشری در روابط میان آنها بروز می‌کند. مهمتر از همهٔ اینها شهوت غلبه یافتن[۲] و ریاست‌کردن[۳] بر دیگران است. شهوت غلبه‌مانند شهوت‌غضب توأم باهیجان شدید در نفس (سورت) است[۴]. غلبه‌جویی در ذات بشر سرشته‌است‌وشهوت«قهر[۵]»وغلبهٔ‌او بر دیگران‌وزورگویی به‌آنها سرچشمهٔ‌جنگها ودست‌اندازیها براموال دیگران است[۶]. این شهوت، غلبه جویان را بر آن می‌دارد که برای احراز سیادت سیاسی و ایجاد حکومتی که قصدٔ دارند در آن سروری‌کنند به جنگ وستیز برخیزند. از سوی دیگر، آنان‌که مقهور و برده می‌شوند از میان می‌روند، زیرا بردگی مخالف طبیعت انسانی است و به قطع امید منتهی می‌شود[۷]. غلبه وریاست دربیشترموارد برای ارضای شهوات دیگرمانند «عز وجاه»[۸]، «وشرف و حسب»[۹] و شهرت (بعدالصیت) مطلوب[۱۰] (آدمیان) است.

۱- مق، ج۲، صفحات ۲۴۹، ۲۶۵.

۲- مق، ج ۱، ص ۷۱ :۱۸ - ۱۹ و ص ۲۳۹ :۱۴ و صفحات ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۳، ص۳۳۲ : ۴.    ۳- مق، ج ۱، صفحات ۳۳۶، ۳۳۷.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۶۴:۹- ۱۰.

۵- مق، ج ۱ ص ۲۳۰ :۹، ص ۲۳۳: ۱۰ - ۱۲ وص ۲۵۲:۱۷-۱۸ و ص ۲۵۳:۱ و ص ۳۴ : ۱۱.

۶- مق، ج ۱، ص ۱۳:۷۱و۱۹، ص ۲۳۳ :۶ و صفحات ۲۶۸-۲۶۹، ج ۲، ص ۶۵ ۱۵ و ص ۲۴۹ : ۱۲ - ۱۳، ص ۲۶۵.

۷- مق، ج ۱، ص ۷۱:۱۸ - ۱۹ وصفحات ۲۳۶-۲۳۷، ۲۵۲، ۲۹۹.

۸- مق، ج ۱، ص ۲۴۱:۱۷ به‌بعد و ص ۲۴۲ و ص ۲۶۲:۲، ج ۲، ص ۲۷۹:۱۲ و صفحات ۲۸۷ - ۲۸۸.

۹- مق، ج ۱، ص ۲۴۰:۱۵ و ص ۲۴۲ : ۱۷و۱۹ و ص ۲۴۸.

۱۰- مق، ج ۱، ص ۳۱۵ : ۲۰.

این‌شهوات مانندغلبه وریاست با شهوت فرمانروایی بردیگران ارتباط‌دارند اما از آنها بالاترند، زیرا درانجام‌کارهای درست یا خوب یا بزرگ (مانند حسن ادارهٔ امور، دفاع از زادبوم وایجاد دستگاههای پهناور عام‌المنفعه) تجلی‌می‌کنند، تاجلب محبوبیت یا احترام یاتملق‌کنند[1]. میان این‌شهوات وشهوت «تحصیل مال»[2] ظاهراً یك ارتباط متقابل‌وجود دارد. شهوت تحصیل مال ممکن است به‌این منظور باشدکه در راه‌کسب افتخار، عظمت و شهرت صرف شود، ودرعین‌حال طلب‌عزوجاه و شهرت ممکن است وسیله‌ای برای‌کسب‌مال قرار داده شود[3].

ارضای این‌شهوات توسط برخی افراد در اجتماع، میان کسانی‌که‌این‌شهوات را ارضاءکرده‌اند وکسانی‌که نکرده‌اند یك رشته مناسبات و عواطف دیگر ایجاد می‌کندکه ازآن جمله‌اند: شفقت[4] ورفق[5] (میل‌به دستگیری از افتادگان)، ومتضاد آنها یعنی تحقیر[6] (احتقار)، رقابت (تنافس)[7] و تقلید[8] ازکسانی‌که مصدرقدرت هستند یا چیزمطلوب‌دیگری دارند. وبالاخره باید امیال وشهوات‌مربوط به‌اوقات فراغت را نام بردکه دراصل عبارتند از: نخست، طرب[9] وخنده، دوم میل‌به‌شنیدن

---

۱- مق، ج ۱، ص ۳۱۵: ۲۰ و ص ۳۱۶، ج ۲ ص ۴۲: ۶ و ص ۲۸۹ به بعد.

۲- مق، ج ۱، ص ۳۱۵: ۱۹-۲۰.

۳- مق، ج ۲، ص ۴۲: ۶ وصفحات ۲۸۷ - ۲۸۸.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۳۴: ۴.

۵- مق، ج۱، ص ۲۳۰: ۵ وص۳۴۰: ۱۱ و۱۸-۲۰ ج ۲، ص۱ به‌بعد وص۱۲۴ به بعد.

۶- مق، ج ۱، ص ۲۴۹: ۴.

۷- مق، ج ۱، ص ۲۵۹ به بعد.

۸- اصطلاحات دیگری‌که ابن خلدون به‌کار می‌برد عبارتند از اقتفاء و اقتداء. مق، ج ۱، ص ۲۴۸: ۱۳-۱۴ و ۲۶۶ به بعد، و ۳۱۶: ۱۳-۱۵ رجوع شود به رسالهٔ شعر ارسطو 1448b5.۴، به بعد و ترجمهٔ عربی‌آن ۱۵ به بعد: ۲۲۴. در ترجمهٔ عربی، به‌جای تقلید، تشبیه ومحاکات به کار رفته است.

۹- مق، ج ۱، ص ۱۵۵: ۹ به بعد و ص ۱۵۶: ۱۱ - ۱۶.

آوازهای خوش (الحان) و درك تمام اشیاء از شنیدنی، چشیدنی، لمس کردنی، بو کردنی و دیدنی که حواس پنجگانه را خوش آیند وحظ ولذت بخشند[۱]، وسوم حس کنجکاوی ومیل به آموختن وفراگرفتن دانش (معرفت)[۲].

۴- قوای نفس آدمی وشهوات و امیال او برحسب طبیعت او یعنی قواء و شهواتش، فعلیت می‌یابند و ارضاء می‌شوند. ازآنجایی که امیال و شهوات آدمی طبیعی و اصلی است، احتیاج به فعالیت تکرار می‌شود، وچون آدمی قادر است علتها ونیك وبد را ازهم بازشناسد، می‌تواند عواقب فعالیت خود را تشخیص دهدو تجربه بیندوزد[۳] و از راه تجربه، وسایل بهتر ومؤثرتری برای ساختن چیزها و راههای پسندیده‌تری برای رفتار وکردار خود بیاموزد. تکرار اعمال، مستلزم کوشش وتقلای شدید است که به ناچار دردناك می‌باشد. ولی تکرار ضمناً موجب عادت می‌شود و بشر به کار با تقلای کم، عادت می‌کند ولذت ناشی از پیش‌بینی و اعتماد به انجام کار نیز مزید بر آن می‌گردد. مثلا براثر تجربه، میل به سرما یاگرما باساختن خانه، و میل به همزیستی با تأسیس و تشکیل اجتماع، ومیل به بقاء باعادت شجاعت ارضاء می‌شود ودر نتیجه راههای ثابتی برای ارضای پاره‌ای از امیال وشهوت انسانی به وجود می‌آید. وانگهی عادت، منجر به پیدایش امیال ثابتی می‌گردد، زیرا از راه تجربه وعادت است که بشر از پاره‌ای امیال پیروی می‌کند و از پاره‌ای پیروی نمی‌کند و پاره‌ای امیال دراو برانگیخته می‌شوند وپاره‌ای نمی‌شوند[۴].

---

۱- مق، ج ۲، ص ۴۲ : ۱۶-۱۷ صفحات ۴۳، ۳۵۲ - ۳۶۱.

۲- مق، ج ۲، ص ۳۶۳ به بعد.

۳- مق، ج ۲، صفحات ۳۶۲ - ۳۶۳، ۳۷۵ - ۳۷۶، ۳۸۱، «مابعدالطبیعه» ارسطو ( i. I. 981 a 3-7 )، کتاب اول، فصل اول، ورق ۹۸۱ الف «عقل» فارابی ص ۴۱، «تدبیر» ابن باجه صفحات ۲۴ - ۲۸؛ «طبیعیات» ابن سینا ص ۳۳ : ۱۶، «نجات» ابن‌سینا صفحات ۹۳-۹۵، «اشارات» ابن سینا صفحات ۵۶-۵۷؛ «نفس» ابن الرشد صفحات ۷۶-۷۷.

۴- مق، ج ۱، ص ۲۶۶ به بعد، ج ۳، ص ۲۴۴ : ۵-۶؛ رجوع شود به ص ۳۴ وجاهای دیگر.

در نتیجهٔ تکرار مداوم، عادت در ژرفنای نفس آدمی رخنه می‌کند و «ملکه» می‌شود[۱]. چون به‌این مرحله می‌رسد عادت، طبیعت را دگرگون می‌سازد و عوامل تازه‌ای بر آن می‌افزاید که به‌شکل فنون، رسوم و عرف تجلی می‌کنند. عمل، عادت، ملکه، فن، رسم و عرف هیچکدام صرفاً به‌واسطهٔ طبیعت در انسان و اجتماع انسانی به‌وجود نمی‌آید، بلکه فکر و اندیشه طرز رفتار انسان را تعیین می‌کند[۲]، و در آمدن کارها به‌اشکال گوناگون عادت، علاوه بر طبیعت، نتیجهٔ تجربه و آموختن است[۳] ولی هر چند کار آدمی، به‌مفهوم دقیق کلمه، و نتایج آن طبیعی نیست، مخالف طبیعت هم نیست. چون طبیعت به آدمی استعداد ها و قوایی برای اکتساب آنها داده است، قصدش این بوده است که بشر آنها را کسب کند. به دیگر سخن، اگرچه این کارها تا حد زیادی مصنوع بشر هستند و علیرغم اینکه جایگزین طبیعت اصلی آدمی می‌شوند، با اینحال موافق با طبیعت هستند و می‌توان آنها را طبیعت ثانوی نامید[۴].

اگر بگوییم عادات موافق با طبیعت هستند، معنایش اینست که بشر یك استعداد طبیعی برای کسب آن عادات، و زیستن بر طبق آنها دارد. به‌آن معنی، هر عادتی را می‌توان طبیعت خواند. بدین‌سان برای بشر طبیعی است که هم عادات خوب و هم عادات بد کسب کند[۵]. نیز طبیعی است که برخی از آدمیان در حرفهٔ ساختن مهارت دارند و

---

۱- رجوع شود به ص ۱۴۶ کتاب حاضر. فصل دوم، بخش ۴.

۲- مق، ج ۲ ص ۲۹۰.

۳- مق، ج ۳، ص ۲۴۴: ۴-۶ و ج ۱، صفحات ۲۲۵ - ۲۲۸، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۶۹ - ۲۷۷، و ج ۲ صفحات ۸۰، ۸۱، ۳۰۶ - ۳۰۷؛ «جمع» فارابی صفحات ۱۶-۱۹، «تنبیه» فارابی ص ۸ به بعد.

۴- مق: ج ۱، ص ۲۲۹: ۱-۲ و ۱۴-۱۶ و ص ۲۷۹، ج ۲، صفحات ۵، ۸۰، ۸۸، ۱۰۷، ۳۳۳ به بعد، و ج ۳، صفحات ۱۱۷ - ۱۱۹.

۵- مق، ج ۱، صفحات ۲۲۳، ۲۲۵ - ۲۲۸، ۲۳۳ (به استشهاد از قرآن کریم ۹۰/۱۰، ۹۱/۸)، ۲۵۹ - ۲۶۰، ۲۷۳. رجوع شود به ص ۲۲۵: ۹-۱۰، ص ۲۷۴: ۱ و ج ۲، صفحات ۳۶۲، ۳۶۴ به بعد؛ ۳۶۷، ۳۷۵ - ۳۷۶، ۳۸۰-۳۸۲، ج ۳ ص ۲۲۵.

برخی ندارند، و نیز طبیعی است که گروههایی از آدمیان بتوانند یك نظام سیاسی باثبات تأسیس کنند و گروههایی نکنند. اما از آنجایی که بشر قادر است وسایلی درك و ابداع کند که به‌چیزهای سودمند و نیك نائل شود و از چیزهای زیانمند و بدوری جوید می‌توان گفت که اصل طبیعت آدمی، طبیعتی که منطبق با نیروی تعقل اوست، کمال بشر است[۱]. هر گاه مفهوم طبیعت نیز این کمال باشد، می‌توانیم بگوییم که هر چند عادات و رسوم و به‌طور کلی تمام چیزهای مصنوعی که نیروهای اصلی بشر را از طریق افزودن عوامل تازه، تغییر می‌دهند، همگی منطبق باطبیعت هستند (یعنی می‌توان آنها را نتایج شهوات وامیال انسانی دانست). ولی درعین حال اینها ممکن است منافی طبیعت باشند و از آن منحرف شوند یا حتی بر آن تعدی کنند. مثلا درعادات اخلاقی (مانندشجاعت، سخاوت وجز آن) میانه‌روی جایز است وحال آنکه هم افراط وهم تفریط دراین عادات (یعنی) بی‌پروایی وعکس آن بزدلی، واسراف و عکس آن خست) انحراف ازطبیعت هستند[۲]. از اینرو توضیح برخی از چیزها بر حسب یك معنی ازمعانی طبیعت، باداوری کردن دربارهٔ آنها بر حسب معنای دیگر طبیعت تعارضی ندارد.

به‌هرصورت بدیهی است که بدون کار و تجربه و اصلاح طبیعت بدوی بشر، و بدون کارهایی که توسط بشر انجام وچیزهایی که بدست او ساخته شود، هیچ نوع عمرانی نمی‌تواند به‌وجود آید[۳]. عمران نه استعدادهای صرف بشری و نه امیال صرف

---

۱- مق، ج ۱، ص ۶۷ : ۱۰ و ص ۷۲: ۶-۷ ( به استشهاد از قرآن کریم ۲۰/ ۵۰ در هردوجا )، صفحات ۱۹۲ - ۱۹۴ ، ۲۹۵ ، ج ۳ ص ۲۲۵ : ۱۴-۱۶ .

۲. مق، ج۱، ص۳۴۱: ۱۸-۱۹ص۳۴۲: ۱-۳رجوع شود به‌ص ۱۵۸: ۹-۱۰ ص۱۵۹: ۴ .

۳- رجوع‌شود به مق، ج۲، صفحات ۲۷۹ ، ۳۰۹-۳۱۱،۳۱۳-۳۱۴ ، ۳۳۸،۳۶۴ : ۶ وصفحات ۴۰۷-۴۰۸ .

بشری است ، بلکه اشکال عرف و عادت نهادهای اجتماعی و ثمرهٔ صنعت بشر است. بنابراین رابطهٔ عمران باطبیعت بشری همان رابطهٔ عادات و عرفها و مصنوعات باطبیعت انسانی است و به‌همان قرار عمران را می‌توان طبیعی و مصنوعی نامید. در نتیجه اگرچه علم عمران با استعداد و امیال و شهوات طبیعی سروکار دارد که به ایجاد عادتها منتهی می‌شوند، عمران دراصل با خوداین عادتها سروکار دارد ، زیرا عمران عبارت از همین عادتهاست[1] . به این نظر ، مطالعهٔ طبیعت و علل و اسباب عمران ، همان مطالعهٔ طبیعت و علل و اسباب ، و توسعه و تکامل و رابطهٔ میان این عادتها است .

با فرقی که ابن‌خلدون میان عقل تمییزی وعقل تجربی قائل شده ، عاداتی‌را که از این دوقوه برمی‌خیزند می‌توان به‌دودسته تقسیم نمود: یکی عادات مربوط به چیزهایی که ساخته یا تولید می‌شوند و دیگر عادات مربوط به‌کارهایی که انجام می‌شوند. اولی شامل عادات «صناعی» است که دربارهٔ وسائل ساختن اشیاء می‌اندیشند. و دومی عادات مربوط به افعال است[2] . معیار داوری دربارهٔ خوبی یا بدی عادات صناعی اینست که آیا صنعتگر دارای شیوهٔ تعقل صحیح است واگر هست تاچه‌اندازه است ، و این را می‌توان از روی چیزهایی که می‌سازد معلوم داشت . و اماراجع به عادات یا فضایل اخلاقی که باکارهای خوب وسودمند سروکاردارند هدف اینها کمال مصنوعات نیست بلکه کمال خود فاعل آن‌کارها می‌باشد . در آنها عادت به خوبی یابدی ساخت اشیاء منتهی نمی‌شود، بلکه به‌خوبی یابدی‌اخلاق انسانی‌منتهی می‌گردد . به‌همین سبب‌ابن‌خلدون می‌گوید : «کمال‌درصنایع، نسبی‌است نه مطلق، زیرانقص‌آن به‌ذات دین یافضایل اخلاقی بازنمی‌گردد»[3] . برعکس، کمال عادات

---

۱ـ مق، ج۲، ص۲۵۰ : ۸ - ۹.

۲ـ مق، ج۲، صفحات ۳۰۴، ۳۴۳.

۳ـ مق، ج۲، ص۳۴۳ : ۴-۶ .

اخلاقی ازاین حیث مطلق است که این عادات ازوجودخود بشر یعنی اخلاق او ناشی می‌شود، وازراه تکرار آنهاست که اخلاق خوب یابد درنفس آدمی به‌وجود می‌آید[۱].

ولی عادات اعم از صناعی یا اخلاقی تنها بستگی به تجربهٔ شخصی ندارد و پیدایش وتغییر آنها کلا از درجهٔ رشد یك فرد سرچشمه نمی‌گیرد. عادات یك فرد انسانی را علتهایی تعیین می‌کنندکه ازحیطهٔ اختیار او خارج است. این علتها سبب می‌شوندکه پاره‌ای از امیال و شهوات او درمسیرهای معینی رشد کنند، وپاره‌ای عادات در او به‌وجود آیند و از بروز پاره‌ای عادات جلوگیری شود. علوم عملی مربوط به‌چیزهایی که افراد انسانی می‌سازند ومی‌کنند (مانند معماری واخلاق) این علتها واثر آنها را مسلم می‌گیرند، شرایط وکیفیات موجود یا محیطی راکه بشر درآن عملی انجام می‌دهد درنظر می‌گیرند و دربارهٔ موفقیت یا عدم‌موفقیت و خوبی یا بدی او از روی‌آن داوری می‌کنند. و حال آنکه هدف اصلی علم عمران اینست که همهٔ این علتها را پی‌جویی کند ومعلوم دارد که‌آیا همواره ثابت می‌مانند یا تغییر می‌کنند، و تعیین‌کندکه‌آیا این تغییر ازیك سیاق محسوس پیروی می‌کند و دارای علتهای محسوس وقابل تشخیص است‌یانه[۲].

البته لازمهٔ چنین فرضی اینست‌که چیزهایی مانند عادات دسته‌جمعی وجود داشته‌باشد وابن‌خلدون‌عقیده‌داشت‌که‌این ناشی‌ازلزوم‌اجتماع بشری ومعلول‌این‌علت است‌که آدمها باید چه‌درجنگ وچه درصلح، درتهیهٔ وسائل معاش، درتشکیل‌یك نظام سیاسی، و توسعه‌وتکامل صنایع وعلوم همکاری‌کنند[۳]. ونیز برطبق‌این‌فرض‌لازم

---

۱– مق، ج۲، ص۳۰۴، ج۳ ص۳۱.

۲– درنتیجه، علم‌عمران‌دربارهٔ «قصد» یا «ارادهٔ» دقیق یك فرد پی‌جویی نمی‌کند، زیرا اینها ممکن است معلول‌علتهای دیگری‌باشند وتوضیح علت‌آنها الی غیرالنهایه به قهقرا برود. مق،ج۳، ص۲۷–۲۸.

۳– مق، ج۱، صفحات ۶۷،۶۸–۷۳،۳۴۲وج۲، صفحات ۲۶۵–۲۶۶.

می‌آید که هم علتهای ثابت و هم علتهای متغیر عادات دسته‌جمعی را بتوان با تعقل درك کرد. ابن‌خلدون معتقد بود که بر اینگونه علتها چه آنهایی که بیرون و چه آنهایی که درون ذات بشر هستند از راه مشاهدهٔ اثرشان در جامعهٔ بشری می‌توان معرفت حاصل کرد. و بالاخره لازمهٔ چنین فرصتی این است که این معرفت بر حوادث منفرد حاصل نمی‌شود، بلکه می‌تواند جنبهٔ کلی داشته باشد. به این معنی که عمل دسته‌جمعی نتیجهٔ علتهای ثابت است و تا حدودی یکسان می‌باشد. از اینرو آداب عمومی معاشرت و قواعد کلی تغییر و تحول را می‌توان تحت شرایط محیطی و اجتماعی خاصی تشخیص داد. به پندار ابن‌خلدون این کار امکان داشت زیرا عمران برای رفع نیازمندیهای مشخصی به وجود می‌آید. عادات عمرانی ثمرهٔ امیال و اندیشهٔ انسانی هستند. این امیال می‌توانند شکل تعداد محدودی از وسائل ارضای این امیال را به‌خود بگیرند. از اینرو عمل دسته‌جمعی انسانها بر سیاقی که برای عقل بشر قابل تمیز است[1] صورت می‌گیرد و پدیدهٔ عمران را می‌توان موضوع یك علم عقلی قرار داد.

۵ ـ برای توصیف این پدیده و حالات گوناگون و ترکیب بغرنج آن، ابن‌خلدون واژهٔ عمران را به‌کار برده و آن را موضوع علم جدیدی قرار داده است. این واژه در زبان تازی معانی گوناگونی دارد مانند: (۱) زیستن، سکونت کردن، اقامت کردن، ماندن در یك جا، (۲) مسکون و آباد شدن به معنای متضاد خراب‌شدن و (۳) کشت کردن، ساختن، تشکیل دادن، تأسیس کردن، پیشرفت دادن، رعایت کردن و مانند آن.

سهم ابن‌خلدون در تحول معانی واژهٔ (عمران) این است که انتزاعی‌ترین آنها را برگزید و آن را به‌عنوان یك اصطلاح فنی در تعریف موضوع علم تازه‌اش به‌کار برد.

---

۱ـ مق، ج ۱، ص ۷۰ و ج ۲، صفحات ۲۳۴-۲۳۹، ۲۸۹-۲۹۰، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۶۸-۳۷۰ رجوع شود مثلا به عادات جمعی عرب بادیه‌نشین، مق ج ۱، ص ۱۵۴: ۱۸، صفحات ۲۷۰، ۲۷۳.

او این کلمه را به منزلهٔ یك اصطلاح فنی همه‌جا به‌معنای فنون وسازمانهای گوناگون زندگی اجتماعی وشیوه‌های مربوط به‌آنها به‌کار می‌برد وبحث خود را ازلحظه‌ای آغاز می‌کند که آدمی آنها را از طریق اعمال قوهٔ عقل خود اختراع می‌کند و مراحل گوناگون تحول آنها را بررسی می‌نماید. بدینسان فرهنگ در سرآغاز زندگی اجتماعی به‌معنای «باهم‌زیستن و همسایه بودن افراد دریك‌شهر یا اجتماع قبیله‌ای از برای لذت مصاحبت وارضای نیازهایشان به‌سبب تمایل طبیعی آنان به همکاری در کسب معاش است» براثر تحول جامعه، عادات اجتماعی وابسته‌به‌فنون و نهادهای گوناگون شکل می‌گیرد و وجوه گوناگون زندگی اجتماعی متنوع‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. فرهنگ یك جامعه عبارت‌است‌ازاین عادات و اشیاء‌مثلاافزارها، ساختمانها، علومی که مخلوق به‌کاربستن‌این عاداتست به اضافهٔ نهادهای سیاسی‌و اقتصادی وشهری وعلمی که از آنها منتج می‌شود[1].

۱- مق، ج۱، ص۵۶:۷ و۶۱:۹-۸ و ۱۸:۱۷-۱۶ و۶۶، ۶۸-۶۷، ۷۳-۶۹.

**فرهنگ‌واجتماع بشری** .- ابن‌خلدون می‌گوید که فرهنگ، همان اجتماع بشری است (مق،ج۱، ۶۸،ج۲، ۱۲۶). با این وصف اوکلمهٔ اجتماع را به عنوان اصطلاح اساسی درتوصیف موضوع علم نوین خود به‌کارنبرد. احتمالا به نظراو این کلمه دقت‌کافی‌ندارد زیرا معنایش صرفاً گردهم‌آمدن است وحال‌آنکه علم نوین او به پیدایش وزوال برخی از عادات و تدابیراجتماعی یا اختراعات (مثلا هنرها وافزارها وسازمانهای سیاسی) مربوط است.

**فرهنگ و پولیس Polis** .- ابن‌خلدون‌همچنین می گوید معنای کلی‌اصطلاح‌فرهنگ همان پولیس یونانی یعنی مدینه به اصطلاح مسلمانان است (مق ج۱، ۶۸،ج۲، ۱۲۶، ۳۶۸). اومی‌گوید که دراصطلاح خاص فلاسفه، مدینه‌کنایه از اجتماع بشری است. بنابراین به‌عقیدهٔ او علم عمران مانند علم سیاست با جامعهٔ بشری به‌طورکلی سروکاردارد. ولی‌جالب توجه است که اوبا وجود اطلاع ازاصطلاح موجود و جا افتاده‌ای مثل علم سیاست، اصطلاح تازه‌ای‌برای علم موردنظرخود برگزید. شاید اوفکرمی کرد که لفظ پولیس وپولیتیك به علت تأکیدظاهری آنها به روی مفهوم‌شهر (وبه روی علم سیاست به معنای محدود سازمان یا تدبیرسیاسی) گمراه کننده است.

برای درك معنای مشروح وخاص این واژه اکنون باید به‌ذکر موضوع علم جدید و مسائل آن بپردازیم* .

## ۲

## پیدایش عمران بشری

۱ ـ ابن‌خلدون لزوم اجتماع بشری را از راه تحقیق دربارهٔ منشأ آن‌وذکر مراحل گوناگونی که انسان پیش از پیشرفت عمران‌طی کرده به اثبات می‌رساند و می‌کوشد تا نشان دهدکه نیازمندیهای بدنی انسان او را ناگزیر به‌زندگی‌وآمیزش با دیگران می‌سازد و همین‌که اجتماع به وجود آید ، باید مراحلی راطی کند که به‌پیدایش‌عمران منتهی گرددواین‌تنها نوع اجتماعی است که درآن انسان‌می‌تواند نیازمندیها وامیال خود را به‌خوبی اقناع کند .

ضروری‌ترین وساده‌ترین نیازمندیهای انسان آنهایی است که او با گیاهان مشترك دارد : یعنی تغذیه و تولید مثل . انسانها برای رفع این‌دونیازمندی باید دورهم‌گرد آیند ،کسب تخصص کنند و ابزارهایی بسازند وکارهای بیشماری انجام دهند که برای‌تهیه یا تولید غذاضرورت دارد. آدمیان از راه تقسیم کارها،می‌توانند نیازمندیهایی رارفع کنندکه هیچ فرد به‌تنهایی از عهدهٔ رفع آنها بر نمی‌آید.یك رشته نیازمندیهای ضروری دیگر بشر از قوایی سرچشمه می گیرند که‌باجانوران دیگر مشترك است مانند قوای شهویه وغضبیه. شهوت حیوانی تهاجم بردیگران

---

* چون این بحث لغوی وشرح و بسط‌آن هیچ ارتباطی با موضوع مورد بحث ابن‌خلدون نداشت وصرفاً برای اروپائیها از نظر ترجمهٔ واژه « عمران » نوشته شده لذا به ترتیب فوق خلاصه گردید . م.

و نابود کردن آنها یا چیره‌شدن بر آنها، آدمی را با احتیاج به‌دفاع از خود در برابر جانوران درنده روبرومی‌سازد، جانورانی که می‌توانستند درصورتی که‌بشر تنها زندگی می کرد او را نابود کنند. بشر از راه دفاع مشترك ومتشکل‌می‌تواند جان‌خود را حفظ‌کند. به‌جای نیروی بدنی که انسان‌کمتر از بسیاری از جانوران دیگر دارد، باید نیرویی‌رابه‌کاربیرد که از دیگرجانوران بیشتر دارد وآن‌نیروی اندیشه وعقل تجربی است[۱].

بدینسان، در این سطح ساده و بسیار بدوی، ودرجایی‌که ممکن است‌آن را اجتماع‌زادهٔ احتیاج بنامیم، می‌توان ثابت کرد که اجتماع بشری امری طبیعی و ضروری است. به‌مفهوم مطلق‌نیز این اجتماع ضروری است، زیرا وجود بشربدون آن محال است. آنچه در این‌گونه اجتماع می‌جوید تجمل یا زندگی مرفه نیست بلکه صرفاً و مطلقاً حفظ جان می‌باشد[۲]. این طبیعی است زیرا نیاز به خوراك و دفاع ازخویشتن درذات آدمی سرشته شده است و این دو، جزءِ طبیعت جسمانی او هستند. بشر بدون به کار انداختن برخی از قوایی‌که طبیعت به‌او داده یعنی بدون همکاری با دیگران و تأسیس سازمانهایی برای امور اقتصادی و دفاعی، نمی‌تواند به‌بقاءِ خود ادامه دهد یا بدوی ترین نوع زندگی را که طبیعت برای او قصد کرده، به‌سر ببرد.

وقتی این‌اجتماع‌زادهٔ احتیاج که‌خوراك وایمنی فراهم می‌سازد، تشکیل‌شود نیرویی تولید می‌کند که به‌نابودی آن منتهی می گردد. برای‌سیر کردن‌شکم خود

---

۱- مق، ج ۱، ص۶۷: ۲ و صفحات ۶۹-۷۰، ۳۳۷-۳۳۸ و ج ۲، صفحات ۲۰۱-۲۰۲، ۲۳۴ - ۲۳۵.

۲- مق، ج۱،ص۶۸، ۷۱، ۲۲۰-۲۲۳، ج۲ص۲۳۴-۲۳۵، ۲۸۹، رجوع شود به مق، ج۲ ص ۲۹۰ آنجاکه ابن‌خلدون می گوید که آدم ابداً نمی‌تواند تنها وجود داشته باشد واگرهم وجود داشته باشد نمی‌تواند به بقای‌خود ادامه دهد.

باید باهم کارکنند، ولی همکاری آنها و تقسیم کارها، سبب می‌شود که غذایی به مقداری بیش از آنچه برای زندگی بخور ونمیر لازم باشد تولیدگردد[1].

وفور نعمت، اجتماع‌زادهٔ احتیاج را به یك اجتماع تجملی تبدیل‌می کند. در آن اجتماع آدمیان دیگر، سعی‌خود را صرفاً به‌حفظ جان مصروف نمی‌دارند. شهوات و انگیزه‌های حیوانی‌که همواره درطبیعت آنان نهان بود، ولی تا کنون تابع انگیزهٔ اصلی بقای زندگی قرارگرفته بود، رفته‌رفته به‌کار می‌افتد. آدمها دست ظلم وعدوان به‌دیگران‌دراز می کنند. مظلومان نیزبه‌نیروی‌همان‌انگیزه‌ها یعنی خشم، غرور و انتقام از دادن اموال خود به آنان خودداری می کنند و با آنان‌می‌جنگند و به‌راندنشان‌می‌کوشند. نتیجهٔ این‌کارها، جنگ وستیز،خونریزی وهرج‌ومرج می‌شود. این جنگ همگان با همگان، با همان حربه‌هایی صورت می‌گیرد که‌بشر برای دفاع از خود دربرابر جانوران درنده ساخته بود. وچون‌این حربه‌ها بیش از آنچه برای دفع جانوران درنده‌لازم بود، ساخته شده اکنون به دست بشر برضدهمنوعانش به کار می‌رود. این حربه‌ها برای دفع جانوران‌درنده کفایت می کرد، اما برای دفاع آدم در برابر آدم کافی نیست.

---

۱- مق، ج۱ ص۶۹ سط ۱۶-۱۷ رجوع شود به مق، ج۲، ص۲۳۴-۲۳۵ «یك فردبشر به تنهایی نمی‌تواند نیازمندیهای معاش خودرا رفع کند. همه باید در اجتماع (عمران) برای این منظورهمکاری‌کنند. مایحتاجی که به وسیلهٔ گروه کوچکی‌ازآنها به هنگام همکاری‌فراهم می‌شود می‌تواند نیازمندیهای(گروهی) چندین‌برابرخودرا تأمین کند. مثلاهیچکس‌نمی‌تواند به تنهایی گندم‌کافی برای خوراك خود تولیدکند، اما اگرشش یا ده تن (ازجمله یك آهنگر ویك نجار برای ساختن ابزار، و یك نفر برای مواظبت ازگاوها وکار درکشتزار و برچیدن خوشه‌های‌گندم وکارهای دیگر کشاورزی) گردهم‌آیند وکارهارا میان خود تقسیم کنند یا با هم انجام بدهند وازراه آن‌کارخود، خوراك فراهم سازند، آن خوراك برای چندین برابر تعداد آنهاکافی‌خواهد بود. ازاینرو پس از (تشکیل) اجتماع انسانی، دست‌آوردها برنیازمندیهای آنهایی که‌کار می کنند فزونی می‌یابد».

اکنون دوباره‌ما به‌مرحله‌ای رسیده‌ایم که‌وجود انسان مورد تهدید قرارگرفته است. برای حفظ حیات لازم می‌گردد که آدمیان برشهوات و انگیزه‌های حیوانی خود لگام بزنندو به‌مناسبات خود نظم و ترتیبی بدهند. باید وادار شوند تاعلیرغم از میان‌رفتن شرایطی که آنان را ناگزیر به‌همزیستی‌مسالمت‌آمیز می کرددوباره با یکدیگرهمزیستی و همکاری کنند. از انگیزه‌های ظلم وعدوان جلوگیری شود و اجتماع فقط هنگامی حفظ می‌گردد که نیرومندترین ولایقترین فردبرآدمیان حکومت کند که بتواند جلوی ایشان را بگیرد وآنان را باهم آشتی‌دهد[۱]. چنین کسی آنان را وامی‌دارد تا از او فرمانبرداری کنند و از این راه فرمانروای آنان می‌گردد وملك ودولت بنیاد می‌نهد.

بدینسان دولت،طبیعی وضروری است به‌سبب‌اینکه اجتماع ، طبیعی‌وضروری است ونمی‌تواند جزازطریق دولت به موجودیت خود ادامه دهد. درست است که انسان پیش از تشکیل دولت نیز وجود داشت ، ولی وجودش نزدیکتر به‌حیوان‌بود تا انسان. ازطریق دولت، بشر طبیعت‌خاص بشری خودرا بروزمی‌دهد یعنی‌نیروی

۱- مق،ج۱ ص۷۱، ۲۳۳ (سطر۸)،۳۳۸(سطر۱۰) ج۲، ص۳۰۴. این‌دوشرط‌فرمانروایی ازواژهٔ عربی « وازع » مستفادمی‌شودکه ابن‌خلدون به‌کاربرده وبا واژهٔ «فارع» مرتبط است. هردوی اینهاهم به معنی‌نیرومندتر بودن‌ازدیگران، وهم‌جلوی‌آنهاراگرفتن وباهم آشتی‌دادن است. رجوع شود به‌زبیدی، درتاج، ج ۵،ص۴۴۸ به بعد و۵۴۰ به بعد. درنتیجه معنای این واژه لزوماً یك فرمانروای خودکام نیست. گذشته ازاین‌هرچند ابن‌خلدون تقریباً درهمه‌جا از « وازع » به عنوان یك شخص یاد می کند ولذا می‌توان آن‌را «شهریار» ترجمه‌کرد ( رجوع شود به‌کتاب پیشگفتهٔ « عیسوی » دربارهٔ ابن‌خلدون، ص۱۰۰)، ولی باید این قیدراهم قائل شدکه مقصود ابن‌خلدون احتمال وجود یك‌گروه در اجتماع بودکه مطیع ومنقاد شیوخ قوم باشد، ( مثلا مق، ج۱، ص۲۳۳، سطر ۱۶ به بعد ). اشکالات ترجمهٔ واژهٔ عربی ازجنبهٔ ذهنی آن سرچشمه می گیرد، این واژه مطلقاً به معنای‌کسی است که قدرت جلو گیری دارد ( رجوع شود به مق، ج۱، ص۳۴۵-۳۴۶).

تعقل خود را در برابر شهوات نباتی که موجد تشکیل اجتماع ضروری گردید و همچنین در برابر شهوات شدید حیوانی مانند ظلم و عدوان که از اجتماع تجملی به وجود آمد به کار می‌اندازد. ممکن است ما این را سومین و آخرین مرحله‌ای بنامیم که بشر برای زندگی در اجتماعی وارد شده که دولت بر آن حکومت می‌کند. ابن‌خلدون از راه بررسی اوج گیری و تحولات یك اجتماع که منجر به تشکیل دولت می‌گردد لزوم و طبیعی بودن آن اجتماع، یا درستتر بگوییم، آن عمران را به ثبوت می‌رساند و عمران عبارت است از مجموعهٔ صور و اشکال گوناگون کوششهای بشر که از فعل و انفعالات احتیاجات نباتی، شهوات حیوانی و قوهٔ ناطقه یا تعقل انسانی و، در پاره‌ای موارد، از شریعت سرچشمه می‌گیرد.

۲- به عقیدهٔ ابن‌خلدون مطالعهٔ انسان و اجتماع باید با مطالعهٔ مقام انسانی در عالم آغاز شود، زیرا بشر جزء عالم است و جان او به بقیهٔ عالم جسمانی محسوس یا عالم تکوین یا عالم عقول پیوسته است. در عالم هستی انسان مقام بینابین را حائز است و عناصر گوناگون تن و جان او با اجزاء گوناگون عالم بالا و پایین او اتصال دارند.

عالم جسمانی محسوس ابن‌خلدون همان عالم بطلمیوسی است که از کرات متحدالمرکز تشکیل یافته و با چهار عنصری آغاز می‌شود که از خاك به آب، به هوا و به آتش صعود می‌کنند. این عناصر طوری ترتیب یافته‌اند که به تدریج رقیق می‌گردند و آمادگی بسیاری دارند که در حین بالا رفتن یا پایین آمدن، درون یکدیگر مستحیل شوند. آخر افق آتش به آغاز عالم کرات متصل است و این کرات نیز به ترتیبی قرار گرفته‌اند که مرحله به مرحله رقیقتر و لطیفتر می‌شوند. عالم جسمانی محسوس عناصر و کرات، تا حدودی کردارهای آدمی را تعیین و تحدید می‌کند. اجتماع انسانی با محیط طبیعیی که در آن رشد می‌کند پیوستگی نزدیك دارد. زمین،

عرض جغرافیایی آن، باروری خاك آن و نوع خوراکیهایی که به‌دست می‌دهد، هوا، حرارت ورطوبت آن، وفصلهای سال، همهٔ اینها دراجتماع اثرمی‌گذارند و کردار-های آدمی راتعیین می کنند وکارهایی را که ازدست اوبرمی‌آید محدودمی‌سازند. از درون، ویژگیهای جسمانی بشر یعنی رنگ وخلق‌وخوی و حالات او را تعیین می کنند. ازبرون، حدود توانایی اورا به‌احراز تسلط بر طبیعت، وتأسیس بنیادهای عمران و میزان کامیابی اورا درکوششهای عمرانی معین می‌کنند. عمران فقط در پاره‌ای‌اقالیم جغرافیایی می‌تواند به‌وجود آید. نمی‌تواند درمناطقی که سردی هوا وبرف توانایی‌کشت وزرع زمین را از بشر سلب می‌کند، وجود داشته باشد و نیز درمناطقی که خوراك فراوان و هوا آنچنان‌گرم است که اجازهٔ کارکردن به‌انسان نمی‌دهد نمی‌تواند به‌وجود آید. درچنین اقالیمی آدمی ناگزیر است، همواره به حالتی‌نزدیکتر به‌حالت وحوش به‌زندگی‌ادامه دهد. نمی‌تواند مانندآدمها زندگی کند، چون یا ناگزیر است همهٔ وقت خود را به جستجوی غذا با ابزارهای بدوی بگذراند یا ازاین‌کار بکلی بازداشته می‌شود. هرجا محیط طبیعی‌توسعهٔ عمران‌را اجازه دهد، این رشد را به مسیرهای معینی سوق خواهد داد. مثلا بیابان، احوال اجتماعی وتکاپوهای اقتصادی و خلق وخوی مردم بیابان نشین را تعیین می کند.

بعد از آن‌عالم‌تکوین است که اجزاءآن (مانند معدنیات، نباتات،حیوانات و آدمها) نه تنها بترتیب صعودی قرارگرفته‌اند، بلکه از یکی به دیگری مستحیل می‌شوند. بدین سان پایان افق معادن به آغاز افق‌گیاهان، و پایان افق گیاهان به آغاز افق حیوانات، و پایان افق حیوانات، به آغاز افق انسانها متصل است. ابن‌خلدون می‌گوید: «معنای این «اتصال» در موجودات مزبوراینست که افق آخر (یابرترین شکل هرجنس) آمادگی فراوانی برای تبدیل یافتن به افق اول (یا پایین‌ترین شکل جنس) بعد از خود دارد. مثلا آدمیزاده خود را از

جهان بوزینگان که‌دارای عقل و ادراك است بالا برده اما هنوز به (مرحلهٔ) اندیشه وفکر بالفعل نرسیده است.

انسان از دوراه بااین‌جهان تکوین پیونددارد. از برون، انسان برای‌خوراك و پناهگاه به آن متکی است. نوع مواد ومصالح آن جهان، شکل و نوع ابزار‌های او را تعیین می‌کند، ونوع غذایی که به‌بار می‌آورد یا بشر را قادربه‌کشت آن می‌کند ممکن است عادات اجتماعی و بنیادهای عمرانی او را تعیین‌کند. ازدرون، بشر در نفس خود نیروها و خواهشهای نفس نباتی و نفس حیوانی را حفظ کرده است. نفس نباتی او باگیاهان‌مشترك‌است، مانند آنها نیاز به‌خوراك و رشد وتولید مثل دارد. نفس حیوانی‌او با دیگر جانوران عالم حیوانی شریك است ومانندآنها قوای شهویه وغضبیه‌اش جویای اقناع شدن‌است. این نیازمندیها وقواء، انگیزه‌های نیرومندی‌هستندکه کردار وخواست بشر را رهبری مـی‌کنند و ممکن است بدوی باشند، اما پرزوروپیگیر هستند.

۳ ـ بشر باپیوستگی خود به عالم جسمانی محسوس و عالم تکوین، باعالم عقول نیز پیوند دارد. قوهٔ ناطقهٔ انسانی هر گاه به‌اندازهٔ‌کافی رشدکند یا مدد فوق طبیعی‌بگیرد می‌تواندبا جهان ناپیدای‌فرشتگان (یعنی عقول‌جداگانه)اهریمنان، غولان، جنهاوارواح دیگررابطه‌برقرار کند. ازطریق آنها بشرمی‌تواند از(رویداد های) آینده خبردهد وچیزهای ناپیدایی‌راکه باحواس درك پذیر نیستند درك‌کند. این‌کار یا به‌وسیلهٔ استعداد های فطری و یا با وسائل مصنوعی مـانند فالگیری، جادوگری، طلسم یا ستاره‌شناسی صورت می‌گیرد. مهمترین پدیدهٔ رابطه باغیب و ماوراءالطبیعه، پیامبری است، زیرا در تکامل عمران سهم قاطعی دارد. منظور از پیامبری دروهلهٔ نخست، یك منظور عملی و عینی است. مأموریت پیامبراینست که پیامی را «برساند» و به‌آدمیان بیاموزد که برای آنان چه چیزهـایی از همه

نیکتر است و آنان‌را راهنمایی کند. شریعتی که او می گذارد ، برای حفظ و حراست اجتماع بشری است. از اینرو پیدایش یك پیامبر و یك شریعت ، احتمال دارد از لحاظ عمران دارای اهمیت اساسی باشد ، زیرا می تواند غایات مطلوب و شیوه‌های زندگی یك اجتماع را دگرگون سازد، قوانین تازه‌ای بگذارد و نهادهای تازه‌ای بوجود آورد. هرچند توضیح ماهیت و قوای نبوت جزء موضوع علم عمران نیست، ولی علم مزبور باید نتیجهٔ آن را یك اصل ضروری درمطالعهٔ خود در بارهٔ اجتماع و رشد و تکامل آن قرار دهد .

## ۳

## عمران بدوی و عمران حضری

۱ ــ مهمترین فرقی که ابن خلدون در بحث خود راجع به عمران قائل می‌شود فرق میان عمران بدوی و عمران حضری یا تمدن (حضارت) است . طبق تعریف او عمران بدوی در اصل ، یك راه‌ورسم زندگی یا طرز گذران زندگی (تحصیل معاش) است و این راه‌ورسم به‌نوبهٔ خود در شئون دیگر اجتماع تأثیر به‌جامی گذارد و آن را از تمدن متمایز می‌سازد. درعمران بدوی بشر تمام سعی خود را به‌کشت زمین و پرورش دام، خواه‌دریك جا یا ضمن بیابانگردی، مصروف می‌دارد. از خصایص عمران بدوی سادگی نسبی درشئون گوناگون زندگی و تأمین ساده‌ترین و لازمترین نیازمندیهاست. اجتماعات متکی به‌خویشند ، مواد غذایی ساده‌است و بی‌هیچ یا با اندکی دستکاری خورده می‌شود، جامه ازپوست حیوانات یا پارچه‌های دستباف فراهم می گردد ، و آدمیان درغارها، چادرها یا کلبه‌های ساده زندگی را به‌سر می برند و ابزارها و صنایعی جز بدوی‌ترین و ساده‌ترین آنها ندارند . هیچ شهر یا سازمان عام‌المنفعه‌ای وجود ندارد و بازار و اقتصاد و مالیاتی‌هم درمیان نیست. از سواد اثری وجود ندارد و صنایع

مبتنی بر تجارب ناقص وغیر کافی هستند وهیچ علم عقلی مدون در آنجا نمی‌توان یافت.

این سادگی معاش وراه ورسم زندگی اجتماعی دراقوام بدوی، پاره‌ای محاسن جسمی و اخلاقی به‌بار آورده است. این افراد جسماً سالم و نیرومند هستند، زیرا ساده‌ترین خوراکها را می‌خورند، در هوای آزاد زندگی می کنند وکارهای سخت جسمانی انجام می‌دهند. بایستی درمصائب ناشی از اوضاع و شرایط نامساعد محیط ایستادگی کنند و همواره هشیار باشند چون (مانند شهرنشینان) نگهبان و دیوار ودروپیکری ندارندکه از آنان حراست‌کند. درنتیجهٔ این عوامل، بدویان بی‌پروا و دلیر ومطمئن به‌خویشتن هستند، وچون به‌فطرت آدمی نزدیکترند بیشتر آمادگی دارندکه یك زندگی پرهیزگارانه، چنانچه به آنها آموخته شود، در پیش بگیرند. برخلاف شهرنشینان، بدویان به‌کار های زشت وپلید زیاد آلوده نمی‌شوند. ممکن است به‌این نوع کار ها مانند شهرنشینان شائق باشند، ولی‌چون هرگز فرصت ارتکاب به‌آنها را نمی‌یابند فطرتاً پاکترو نیکی پذیرتر می‌مانند. زندگی ساده‌ای که دارند در ایشان عاداتی به‌بار می‌آورد که آنان را به‌کار نیك رهنمون می‌شود واین عادات درآنان طبیعت ثانوی‌می‌گردد و دراعمال‌وروحیاتشان اثر خاصی می‌گذارد.

ولی باهمهٔ این اوصاف، آن طرز زندگی که شیوهٔ تولید در عمران بدوی ایجاب‌می‌کند، این‌نقص بزرگ‌را داردکه منجر به‌پیدایش‌نهادهای سیاسی‌متشکلی نمی‌گرددکه‌برای به‌ثمررسیدن‌کامل استعدادهای ذاتی بشر لازم است. اقوام‌بدوی چون‌ناگزیر بوده‌اند به‌دسته‌های‌کوچك‌دربیابان یا دراجتماعات‌کوچك دروستاها زندگی‌کنند وچون درمحیط استقلال و بی‌نیازی و اعتماد به‌خویشتن‌بار آمده‌اند، برای اسکان وفرمانبرداری و رعایت سلسلهٔ مراتب که لازمهٔ حکومت سیاسی است آمادگی ندارند و فقط ساده‌ترین نوع همبستگی اجتماعی را دارا هستند.

ضمن مطالعهٔ منشأ و ماهیت این خلقیات اجتماعی واشتراک عواطف یا همبستگی اجتماعی (عصبیت) است که ابن خلدون ماهیت و ویژگیهای دولت را در عمرانهای بدوی تشریح می کند.

۲ ـ ابتدایی ترین نوع عصبیت یا عاطفهٔ همبستگی اجتماعی از این میل غریزی انسانی سرچشمه می گیرد که می خواهد نسبت به خویشاوندان نزدیک خود مهربان باشد و از ایشان دستگیری و پشتیبانی کند. از این میل غریزی، هستهٔ مرکزی گروه اجتماعی به وجود می آید ـ یعنی مشتی از افراد که خود را جزء گروه واحدی می دانند که به وسیلهٔ یک رشتهٔ مشترک خانوادگی به هم بسته و پیوسته شده اند. ولی مناسبات خانوادگی نسبی است و از اینرو پیوستگی ناشی از آن نیز نسبی می باشد. همبستگی یا عصبیت که از این میل طبیعی برمی خیزد در برابر اثر ضرورت خارجی، شکل اجتماعی شاخص تر و محسوس تری به خود می گیرد. یک فرد بدون یک گروه که از او پشتیبانی و دفاع کنند نمی تواند زندگی کند، و یک گروه بدوی مجزی و منفرد، خواه به کشت زمین یا بیابان گردی سرگرم باشد این زندگی را بدون یک اتحاد اجتماعی داخلی در برابر گروههایی که از بیرون دست تجاوز بسوی آن دراز می کنند، محال خواهد یافت.

اشتراک نسب، اشتراک منافع و اشتراک تجارب زندگی و مرگ، یکدیگر را در رشد عاطفهٔ عصبیت تقویت می کنند. رفته رفته عوامل اخیر، نسب را تحت الشعاع قرار می دهد. اشخاصی خارج از جرگهٔ خویشاوندان در یک گروه وارد می شوند وجزء آن می گردند، البته خویشاوندی نسبی همچنان عامل مهمی است، ولی اکنون دیگر توهمی بیش نیست. بعضی از قبایل دورافتاده ومنفرد، هنوز یک نوع عصبیت مبتنی بر خویشاوندی نسبی واقعی دارند، ولی در بیشتر اجتماعات بدوی نسب نامه ها مغلوط ومغشوشند، وخویشاوندی نسبی فقط به منظور حصول عصبیت اختیار می شود.

عصبیت در نتیجهٔ خویشاوندی نسبی به‌وجود می‌آید، ولی غالباً به‌وسیلهٔ عوامل خارجی حفظ می‌گردد: یعنی ضرورت همکاری ودفاع ازخویشتن احساس خویشاوندی را ایجاب می‌کنند.

این عوامل وهمچنین شیوهٔ تولید، دروسعت گروههای بدوی وماهیت نهادهای سیاسی آنها دخیل‌هستند. چون آدمیان صرفاً برای رفع نیازمندیهای سادهٔ زندگی که مستلزم همکاری عدهٔ بالنسبه اندکی‌است، دورهم گرد می‌آیند، ازاینرو تعداد گروههایی‌که تشکیل می‌دهند معمولا کم است. مردم بدوی معمولا جز بازور یا در اثر احتیاج یا به‌امید پاداش تسلیم دیگران نمی‌شوند. درنتیجه، نهادهای سیاسی این اجتماعات ساده، و در اصل مبتنی برخویشاوندی و احترام به‌ریش‌سفیدان‌قوم وفرمانبرداری ازآنهاست. امور دفاعی‌معمولا به‌جوانان دلیر وقابل اعتماد واگذار می‌شود، فرمانروایی‌برگروه باکسانی است که به‌خاطر بزرگزادگی یا کردارهای خودشان اصیل وشریف شناخته می‌شوند، وهراختلافی که بروز کند باپیروی از فتوای ریش‌سفیدان و فرزانگان خودآن قوم یا خارج ازآن فیصله می‌یابد.

۳ ـ ولی عمران بدوی درچهار دیواری این شرایط ثابت وراکد نمی‌ماند. گروههای کوچك ممکن است افزایش یابند و عصبیت آنان در اثر مناقشات در داخلهٔ دودمان حاکمه متزلزل شود و این امرمنجر به‌چند دستگی وکشمکش برای کسب‌قدرت بلامعارض می‌گردد. آن دسته که اتحاد وعصبیت داخلی‌نیرومندتری دارد بردسته‌های‌دیگرچیره می‌شود و از راه‌قهروغلبه برآنان فرمانروایی‌می‌کند. و این امری طبیعی است زیرا همچون عناصری که یك جسم طبیعی را تشکیل می‌دهند، تعداد زیادی قدرت جزء نمی‌تواند یك‌کل موزون و هماهنگ تشکیل دهد مگروقتی که یك‌نظام با رعایت سلسلهٔ مراتب به‌وجودآید ورئیس بی‌معارضی در رأس آن باشد. هنگامی که این تحول در فرمانروایی سیاسی روی می‌دهد

ریاست مبتنی بر رضایت اختیاری مشترک جای خود را به پادشاهی مبتنی بر از میان بردن بیعتهای دیگر و تهدید توسل به قوهٔ قهریه می‌دهد . بدینسان عصبیت شرایطی پدید می‌آورد که حصول قدرت مطلقه را امکان‌پذیر می‌سازد و پادشاهی هدفی است که عصبیت به‌سوی آن سیر می‌کند . شهوت کسب قدرت ، به‌ویژه قدرت مطلق ، و قهر و غلبه از آثار قوهٔ غضبیه و حیوانی بشر است ، بنابراین منشأ پادشاهی و عصبیت قوای حیوانی نفس آدمی است و نتیجهٔ اختیار محض نیست . عقل انسانی و شریعت ممکن است این قوه را به‌سوی هدفهای عقلانی تحدید و تکمیل و رهبری کنند. ولی درسراسر مسیر زندگی اجتماعی عصبیت و پادشاهی برای تشکیل و حفظ همهٔ نظامهای سیاسی همچنان ضرورت دارند .

قدرت پادشاهی در عمران بدوی را شیوهٔ بدوی تکاپو در راه معاش ، تعیین می‌کند که با زندگی تجملی یا گردآوری ثروت هنگفت سازگار نیست. و نیز گردنکشی رعایا که هنوز دوران آزادی خود را به یاد دارند و باید با احتیاط با ایشان رفتار شود، دامنهٔ این قدرت را محدود می‌کند . در نتیجه ، برخلاف پادشاهی در جوامع متمدن، پادشاهی بدوی نمی‌تواند شهوت انسان را برای کسب قدرت مطلق و دست کم برای اندوختن ثروت، کاملا ارضاء کند . این شهوات فقط از راه استیلا بر اقوام بدوی یا متمدن دیگر و ایجاد یك عمران متمدن اقناع پذیر هستند . لهذا این مرحلهٔ بعدی در رشد و تکامل عمران است .

هرچند اجتماعات بدوی جدا از دیگران به‌سر می‌برند، با اینحال انزوای آنها کامل نیست . قبایل بادیه‌نشین به ویژه با یکدیگر زیاد برخورد می‌کنند و ممکن است بر سر یك چراگاه واحد ناچار به جنگ و ستیز شوند . اینها با جماعات بدوی دیگر که در روستاها ساکنند و با ملتهای متمدن که در همسایگی آنها به‌سر- می‌برند تماس پیدا می‌کنند . برای ارضای شهوت مال و قدرت خود به جنگهای

کوچك بی‌پایانی میان خود وهمچنین با اقوام متمدن همسایهٔ خود برمی‌خیزند. این جنگها معمولا بی‌نتیجه ازآب درمی‌آیند و به‌جای حصول نتایجی که از آنها درنظر است وضع آشفته‌ای به وجود می‌آورد که تنها ثمرهٔ آن اتلاف نفوس وخواربار است. به این وضع مغشوش هنگامی می‌توان پایان داد که عصبیتهای متعددی که آن قبایل را به‌چندین گروه مستقل وستیزه‌جو تقسیم می‌کند به‌وسیلهٔ نیروی قاهرهٔ یکی ازآنها از میان برود. این جریان طبیعی است. همینکه یك عصبیت برتر در میان گروهی پدیدار شدعصبیتهای کوچکتررا سرکوب می‌کند و آنها را زیرسلطهٔ خود درمی‌آورد. نتیجهٔ این عمل یك «عصبیت کبری» است که دسته‌های مخالف را متحد می‌سازدو کوششهای آنها را در راه جنگ وغلبه برگروههای دیگررهبری می‌کند. این عمل توسعه و اتحاد ادامه می‌یابد تا به‌مرحله‌ای می‌رسدکه عصبیت نوبنیاد بتواند قلمرو یك دولت جدید را تسخیرکند و یا شهرها وبنیادهای تازه‌ای خاص یك عمران متمدن به‌وجود آورد.

شهوت قدرت، ثروت وفراغت، اجتماع بدوی را به‌سوی تمدن‌می‌کشاند. افراد این اجتماع می‌توانند بریك دولت متمدن استیلایابند و یایك‌دولت متمدن به‌وجود بیاورند زیرا نیرو، دلیری، تاب وتوان و بالاتر از همه اتحاد داخلی و عصبیت دارند. این محاسن برای‌کار مخاطره‌آمیز جدیدی‌که درپیش‌است ضروری است وبااین‌حال برای‌یك‌قوم‌بدوی طی‌کردن شاهراه تمدن‌همواره‌کار آسانی‌نیست. محاسن افراد آن ممکن است مایهٔ اختلافها وکشمکشهای تازه‌ای بشود. عصبیت آن ثباتی ندارد و همینکه افراد آن به‌هدفهایی نائل شوند، ممکن است دربرابر افزایش توقعات و مطالبات فرمانروای خود ایستادگی کنند. آنگاه ممکن است مقهور یك دولت متمدن نیرومند بشوند، فریب شیوه‌های آن را بخورند، سرباز مزدور آنها بشوند و به‌دستمزدی ناچیز قناعت‌کنند. وانگهی شیوهٔ بدوی زندگی

ایشان طوری بوده است که عاداتی مخالف باراه ورسم تمدن کسب کرده‌اند و امکان داردکه این عادات، طبیعت ثانی بشود. ممکن است یك نوع طرز برخورد های اجتماعی و روانی اکتساب کرده باشندکه ایشان‌را از ایجاد تمدن بازداردو ناچارشان کندکه تمدنی راکه بر آن چیره شده‌اند منهدم سازند. این نکته به‌ویژه‌در مورد عمرانهای بدوی مانند بادیه‌نشینان عرب و بربر صادق است[1]. زندگی بدوی، عشق

۱ـ بحث ابن‌خلدون‌دربارهٔ جنبه‌های روانی واجتماعی زندگی‌موجب تبلیغاتی برضداعراب (یعنی عرب بدوی) ومدافعاتی ازآنان گردیده است. رجوع شود به فلسفهٔ اجتماعی‌ابن‌خلدون Philosophic Sociale d'Ibn khaldun تألیف طه‌حسین، ص۳۲-۱۲۶، محمد عبدالله عنان، در: «ابن‌خلدون، حیاته وتراثه‌الفکری» چاپ قاهره، ۱۹۳۳، ص۱۱۲-۱۱۴، ساطع‌الحصری در: «دراسات عن‌مقدمة ابن خلدون»، چاپ بیروت، ۱۹۴۳–۱۹۴۴، ج۱ ص۱۰۷-۱۳۴، بحث حصری دربارهٔ این‌مسئله ازهمه دقیقتراست. نکات زیر بیشترمربوط به‌جنبه‌های اجتماعی قضیه است که حصری به‌تفصیل مورد بحث قرار نداده است. حصری پس از ذکر اینکه مقصود ابن‌خلدون از «بدوی» تنها بادیه‌نشینان عرب نبوده بلکه او بربرها و ترکها ومغولها را نیز درتأیید و اثبات فرضیهٔ خود مثال‌آورده، چهارنکتهٔ زیر را یادآور می‌شود:

الف ـ ابن‌خلدون‌می‌گوید که اعراب‌بدوی ازبدویان دیگردربدویت ریشه‌دارترند، (انهم اعرق فی‌البدو). این گفتهٔ ابن‌خلدون را باید باگفتهٔ دیگر اوتعدیل کردکه بادیه‌نشینان عرب وبربررا دریك تراز ازغرق بودن دربدویت قرارمی‌دهد (مق، ج۲، ص۲۳۰–۲۳۱) به عقیدهٔ ابن‌خلدون سبب این افراط در بادیه‌نشینی عربها، طرزکسب معاش ونحوهٔ زندگی اقتصادی آنهاست، زیرا از ویژگیهای بادیه‌نشینان عرب اینست که ازشترهای‌خود نگهداری‌کنند وفقط درچادر زندگی‌را به سر برند. بادیه‌نشینان عرب توجه او را به‌خود جلب کرده بودند، چون به دیدهٔ او مظهر بیابان‌نشینی بودند. به همین سبب است که ابن خلدرن‌گاهی واژهٔ «عرب» را برای توصیف پدیدهٔ بادیه‌نشینی به‌کار می‌برد و ازاین‌رو درآن‌واحد این کلمه‌راهم به اقوامی اطلاق می‌کندکه ازحیث زبان و نژاد (به مفهوم دقیق کلمه‌ای که درانساب تورات و انجیل به‌کار رفته) عرب نیستند وهم معنای کلمهٔ عرب‌را طوری محدود می‌کندکه شامل عربهای‌غیر بیابان‌نشین نشود. بدینسان واژهٔ «عرب» که دراین‌گونه موارد به‌کار رفته همان عربیت یا «عروبیت» است، یعنی «معنی وآیین عرب بودن».

←

به‌خونخواهی و بی‌اعتنایی به‌مراجع قدرت و عادت به‌حرکت مداوم و دلبستگی نداشتن به‌هیچ دیار و عادت به‌تصرف هرچیز که به‌چشم آید بدون رعایت حقوق دیگران را در بادیه‌نشینان به‌وجود می‌آورد، و تمدن نمی‌تواند بدون احترام به‌مراجع قدرت و دلبستگی به یك محل معین، و رعایت حقوق دیگران وجود داشته باشد. از نقایص عمرانهای بدوی اینست که از توانایی بسیاری از اقوام بدوی به ایجاد یك تمدن نوین می‌کاهد و کوشش آنها را در راه قهر و غلبه بر یك دولت متمدن دچار اشکال می‌کند. این اقوام بدوی ممکن است مبادی تمدن را در یك ناحیهٔ محدود به وجود آورند و یا بر یك دولت متمدن ضعیف چیره شوند، ولی تمدنی که آنان بنیاد می‌نهند معمولا دیری نمی‌پاید و کشوری که بر آن استیلا یابند رو به تباهی می‌رود.

اینان برای آنکه بتوانند یك تمدن بزرگ بنیاد نهند یا امپراتوری بزرگی تسخیر یا بنا کنند نیاز به یك نیروی اضافی دارند تا نقایصشان را برطرف سازد و عصبیت

---

ب- به‌کاربردن واژهٔ عرب به‌عنوان یك‌گونه ازعمران بدوی معنایش این نیست که ابن‌خلدون کلمهٔ «عرب» را در آن واحد برای تعریف عرب زبانان و عرب نژادان به‌کار نبرد. او هردومعنی را به‌کار می‌برد وضمناً غافل نمی‌ماند ازاینکه میان عربهای بیابان‌نشین که او گاهی آنها را «عرب بادیه» می‌نامد و غیر بیابان‌نشین فرق قائل‌شود.

ج- تداعی عربها با بادیه یا بیابان یك تداعی قدیمی است، واژهٔ «عرب» یك واژهٔ سامی است بمعنای بیابان یا بیابان نشینان، بی‌آنکه اشارهٔ خاص به یك تیرهٔ نژادی یا زبانی داشته باشد. ما با واژهٔ عرب باین معنای خاص در کهنترین متن (آشوری) وهمچنین در تورات و قرآن برمیخوردیم. درزبان ابن‌خلدون استعمال کلمهٔ عرب برای توصیف بادیه‌نشینان متداول بود.

د- بادیه نشینی یك مرحلهٔ طبیعی ازعمران بدوی است (مق، ج۱، ص۲۲۳ سطر۱۵) که دارای پاره‌ای محاسن و پاره‌ای معایب می‌باشد. اینکه یك قوم بیابانگرد دارای محاسن است یا معایب، بستگی باین دارد که آنها تا چه‌اندازه انموازین اخلاقی وعقلی و شرعی که به‌آنان تعلیم داده شده پیروی می‌کنند.

ایشان را استحکام و اعتلاء بخشد. این نیرو، دین است. دین مانند هر علت اجتماعی دیگر، نیاز به همبستگی و عصبیت دارد تا قوام گیرد. از این رو باید در میان گروهی برخیزد (و معمولاهم برمی خیزد) که عصبیت نیرومندی داشته باشد تا از راه جنگیدن به تبلیغ آن پردازند. همینکه چنین گروهی دینی را پذیرفت و از آن پشتیبانی کرد نیروی بسیار مؤثری می گردد. این دین، عصبیت تازه‌ای به‌وجود می آورد که همانا ایمان مطلق به او امر شرع و اطاعت از شارع است. این سرچشمهٔ عصبیتی است که برتر و پایدارتر از عصبیت صرفاً مبتنی برخویشاوندی طبیعی و شهوات نفسانی است. دین رقابت و رشك‌ورزی ناشی از جلب سودهای مادی را از میان می‌برد، پیروان خود را از کردارهای منافی اخلاق و عدالت بازمی‌دارد و به آنان حکم می‌کند که از بالاتران خود فرمانبرداری کنند، و یك شریعت الهی وضع می کند که زندگی سیاسی ایشان را سامان می‌بخشد. آنان که به‌این دین می گروند، به حکم اجبار فطری عمل می کنند و انگیزهٔ ایشان امید پاداش است که در آخرت به‌آنان وعده داده شده است. دین که بعد از عصبیت طبیعی می‌آید و برشالودهٔ آن استوار است، نیرومندترین عامل درپدیدآوردن تمدن است و احکام آن مؤثرترین وسیله برای حفظ آن می‌باشد.

۴ ـ تمدن یا عمرانی که برمدار زندگی در شهرها تمرکز یافته کمال طبیعی آن زندگی است که در عمران بدوی آغاز شده و هدفی است که طبیعت بشر از همان نخستین روزهای پیدایش ساده‌ازین اشکال زندگی اجتماعی، به‌سوی آن درحرکت بوده است. عمران بدوی هرگاه با توجه به‌آن هدف در نظر گرفته شود یك عمران ناقص است [زیرا] فقط نیازمندیهای بسیار سادهٔ بشر را برمی‌آورد. برعکس، تمدن نیازمندیها و خواهشهایی را سیراب می‌سازد که برای بقاء ضرورتی ندارند،

ولی در عین حال طبیعی و لازم هستند ،زیرا در نفس آدمی نهفته‌اند و در انتظار فرصتی برای عرض وجود هستند. شهر محلی است که در آن می‌توان این خواهشها: مانند شهوت کسب قدرت، عشق به تجمل و لذات جسمانی و میل به آسایش و فراغ را اقناع کرد . از اینرو همینکه عصبیت و ایمان دینی ،نیروی لازم را برای ایجاد یا تسخیر شهرها فراهم می‌سازند ، عمران بدوی ناگزیر به‌سوی تمدن و ایجاد نهاد های متمدن سیاسی واقتصادی وعلمی که برای اقناع این خواهشها هستند تحول می‌یابد.

بامقایسه با نیازمندیهای محدود مانند خوراك ومسکن ودفاع که معمولا در عمران بدوی بر آورده می‌شوند،خواهشهایی که برای اقناع آنها آدمیان به‌شهرنشینی روی می‌آورند نامحدود است . این خواهشها اشکال فوق‌العاده گوناگون به خود می‌گیرند ، وآدمیان می‌کوشند تا روز به‌روز وسایل مؤثرتری برای سیراب کردن آنها به‌وجود آورند . نتیجهٔ این جریان ، نخستین صفت ذاتی تمدن یعنی رشد و تکامل تدریجی آن است . ولی علیرغم سماجت خواهشهایی که تمدن برای ارضای آنها پدید می‌آید ، بشر همواره به‌مرحله‌ای می‌رسد که از قوای خلاقهٔ او در اثر عواملی که در جریان رشد و تکامل اقتصادی به‌وجود می‌آیند کاسته می‌شود . پس دومین صفت ذاتی تمدن اینست که به نقطهٔ اشباع وسرحدی طبیعی می‌رسد که فراتر از آن نمی‌تواند رشد کند . آنگاه نیروهایی که تمدن را به این مرحله رسانده‌اند روبه‌تباهی می‌نهند و این عمل با نیروهای تازه‌ای که در شرایط اوج تمدن به‌وجود آمده‌اند تسریع می‌گردد و نتیجهٔ آن ، انحلال نهاد های شهری و اضمحلال تمدن است . و در اینجا می‌رسیم به سومین و آخرین صفت ذاتی تمدن : یعنی اینکه تمدن ناگزیر ،آنقدر روبه‌تباهی می‌نهد تا از میان می‌رود .

پس، از ویژگیهای نوع تازهٔ عمران، پیدایش و تباهی سریع آن است،مانند موجودات زندهٔ طبیعی ،آغازی دارد، می‌روید و رشد می‌کند ومی‌میرد . این دور-

و تسلسل ذاتاً نتیجهٔ بخت و اتفاق یا صنعت یا تخریب عمدی نیست. بخت و اتفاق معمولا نامهایی است که به‌سببهای نهفته‌داده می‌شود. وصنعت ازطبیعت‌درس‌می‌آموزد. اتفاق وصنعت ممکن‌است رشد تمدن راتند یا تباهی آن را کندکنند، ولی‌انحطاط و مرگ آن را نه‌می‌توانند موجب شوند و نه مانع.

از آنجایی که جنبه‌های چندگانهٔ تمدن در اصل یکی هستند، این صفتهای (پیشگفته) در مورد تمدن به‌طور اعم صدق می‌کنند. اصولی که موجد وقوانینی که حاکم بر رشد این جنبه‌ها (یعنی دولت، شهر، حیات اقتصادی ودانشها) هستند در همهٔ آنها مشترکند: همهٔ آنها از خواهش نفس انسانی برای‌کسب قدرت، ثروت و فراغت سرچشمه می‌گیرند. همه از یك مبدأ ساده آغاز می‌شوند و به‌نقطهٔ‌اوج می‌رسند و روبه‌انحطاط می‌روند. یك رشتهٔ داخلی هست‌که آنها را به‌هم پیوند می‌دهد. اینها به هنگام اوج‌گیری و انحطاط تمدن در یکدیگر نفوذ می‌کنند و علت یکدیگر را تعیین می‌نمایند. این تعیین علت در مراحل مختلف تکامل‌تمدن فرق می‌کند. از اینرو برای پی‌بردن به‌پدیدهٔ بغرنج اوج‌گیری و انحطاط تمدن، ما باید روابط چندگانه میان‌جنبه‌های گوناگون‌آن را چنانکه در مراحل‌گوناگون تکامل، تجلی می‌کنند مورد تحقیق قرار دهیم.

معذلك درچهارچوبهٔ‌همین وحدت‌کلی‌واساسی، دولت وشهر وحیات‌اقتصادی‌و دانشها چنان رشد مستقلی‌دارندکه میتوان‌آن را مجزی‌کرد ودرقالب قاعده‌ای‌بیان کرد. مثلا می‌توان ثابت کرد که اوج‌گیری و انحطاط رونق اقتصادی تابع قانون عرضه وتقاضا و سطح قیمت و هزینهٔ تولید است. استقلال نسبی و وحدت ظاهری جنبه‌های گوناگون تمدن ایجاب واقتضاء می‌کندکه موضوع‌آن به تعداد معینی‌از مسائل تقسیم شودکه‌کلا خودسرانه وتحکمی‌نیستند.

درچهارچوبهٔ‌کلیت تمدن، ابن‌خلدون درسیادت دولت ونهادهای‌سیاسی‌چون‌

وچرا نمی‌کنند. دولت شهرها را می‌سازد و وسعت شهرسازی بستگی به حمایت و پشتیبانی یك دولت نیرومند دارد. دولت سبب توسعه و تشکیل بنیادهای اقتصادی یعنی بزرگترین خریدار، بزرگترین خرج‌کنندهٔ پول و بزرگترین انحصار است، و تجمل اقتصادی بستگی به حمایت و روشهای دولت دارد، و بالاخره دولت به‌طور مستقیم و نامستقیم سبب رونق دانشهاست، به‌طور مستقیم از طریق حمایت از نهادهای علمی، و نامستقیم از راه ایجاد اسباب و علل دیگر تمدن که بی آنها دانشها نمی‌توانند وجود داشته باشند. عمر دولت و عمر تمدنی که دولت به‌وجود می‌آورد برابر است. تمدن، اوج‌گیری یك دولت نیرومند را دنبال می‌کند، حدود آن محدود به‌وسعت دولت است، زمانی رونق می‌گیرد که دولت در اوج قدرت است و با اضمحلال دولت مضمحل می‌شود. در نتیجه، بررسی ابن‌خلدون دربارهٔ رشد و تکامل تمدن، در اصل بررسی رشد و تکامل یك دولت متمدن و مطالعهٔ فعل و انفعال جنبه‌های دیگر تمدن در دولت است. مسائل ایجاد دولت، مراحلی که طی می‌کند، شکلهای گوناگونی که به خود می‌گیرد و علل انحطاط آن، مسائل اصلی علم عمران ابن‌خلدون را تشکیل می‌دهند.

## ۴

## دولت

۱ - یك دولت متمدن از راه تأسیس یا تسخیر شهرها به‌دست یك قوم بدوی به‌وجود می‌آید، که با رشته‌های عصبیت و دین به‌هم پیوند یافته و هدفشان ارضای خواهشهای طبیعی نفسانی و به‌کارانداختن نیروهای نهفته و به‌کمال رساندن حیاتی است که درعمران بدوی آغاز شده است. مانند جنبه‌های دیگر فرهنگ متمدن،

همینکه یك دولت متمدن به‌وجود آمد از قانون طبیعی وضروری رشد، بلوغ و انقراض پیروی می کند. و اگر در اثر فقدان نیروی لازم اولیه یا یك نوع مانع اتفاقی دیگر از خارج دچار تأخیر نشود، ازپنج مرحلهٔ متمایز می گذردکه‌هریك دارای صفات ذاتی خاص خود می‌باشد:

مرحلهٔ نخست، دوران تشکیل یا به‌قول خود ابن‌خلدون دوران «ظفر» آن است. دراین دوره، عصبیت مبتنی برپیوندهای خویشاوندی و دینی همچنان‌برای حفظ دولت ضروری است. این مرحله‌ای است‌که درطی‌آن رعایا وادار می‌شوند تا نهادهایی راکه برای یك عمران‌متمدن لازم است بناءکنند و یا، در مواقعی‌که‌یك عمران موجود است، تسلیم طبقهٔ حاکمهٔ تازه‌ای بشوند. بدینسان‌کارهای تازه‌ای وجود داردکه بایدانجام‌گیرد و روابط سیاسی‌تازه‌ای‌که باید ایجاد شودواین‌کارها میسرنیست مگر از راه‌عصبیتی که قدرت‌کافی به‌وجود آورد تا رعایا را وادارسازد که فرمانروای تازه را به‌سروری خود بپذیرند و از او فرمانبرداری‌کنند. عصبیت وقتی از دین یاری بگیرد درایجاد دولت مؤثرتر‌می‌شود، زیرا درآن صورت رعایا از فرمانروای تازه واوامراو بارضا ورغبت بیشتری اطاعت می‌کنند وایمان دارند که از این راه ازخدا فرمان می‌برند. نیرویی که به‌وسیلهٔ عصبیت ومذهب به‌وجود می‌آید، مانند نیروهای طبیعی دیگر حدی دارد که چون از آن بگذرد کاستی می‌گیرد و بی‌اثر می‌گردد. نیروی متحد یك قوم در ضمن اینکه برای حکومت برمردم و دفاع از مرز وبوم پراکنده می‌شود ضعیف می‌گردد. دیری نمی‌پاید که این نیرو به‌مرحله‌ای می‌رسدکه فراتر از آن، فرمانروایان به‌زحمت می‌توانند شهرهای تازه‌ای راکه تأسیس یا تسخیر کرده‌اند حفظ‌کنند.

درأثنای این مرحله، عصبیت بیشتر مبتنی براشتراك‌عواطف است وفرمانروا مقام خود را مرهون اصالت نسب و احترام افراد قبیلهٔ خود می‌باشد. فرمانروایی

او بستگی به‌شماره و نیرو و یاری آنان دارد. او هنوز بیشتر رئیس ایشان است تا سرور یا پادشاهشان. باید عواطف و خواهشهایشان را ارضاء و در قدرت خود آنان را سهیم کند. دین نیز به‌همین‌سان است. فرمانروایی که می‌خواهد به یاری یك رسالت دینی دولتی بنیادنهد نمی‌تواند مانند یك سرور یا پادشاه عمل کند، چون دین یعنی اطاعت‌همگان از خداوند وشریعت. ادامهٔ عصبیت طبیعی‌وعواطف مذهبی در این دوران، نشانهٔ ادامهٔ پاره‌ای از شیوه‌های زندگی بدوی است. دولت هنوز در مرحلهٔ استحاله است. آن قوم بدوی‌که دولت را بنیاد نهاده بود، همچنان پاره‌ای از طرز برخوردهای بدوی خود از جمله طرز برخورد با مراجع قدرت‌را حفظ‌کرده‌است. این‌طرز برخوردها تکامل تمدن وتمرکز قدرتی راکه برای‌تکامل آن لازم‌است دچارمانع‌می کند. سخن‌کوتاه، عواملی‌که دولت‌را به‌وجودمی‌آورند خودشان مانعی در راه رشدآن می‌گردند.

۲ ـ این وضع هنگامی برطرف می‌شودکه‌فرمانروا بتواند قدرت رابه‌انحصار خود دربیاورد و صاحب اختیار مطلق بشود. انحصار قدرت در دست فرمانروا قصد طبیعی وضروری حکومتی است که براساس عصبیت طبیعی به وجود می‌آید. یك دولت بسامان، باید مانند بدنهای طبیعی بسامان، از لحاظ قدرت، تابع سلسلهٔ مراتب باشد. یك فرمانروای مطلق باید در رأس آن قرارگیرد که هیچکس در فرمانروایی با اوسهیم نباشد و در فرمانروایی اوچون‌وچرا نکند. وانگهی شهوت کسب قدرت و ریاست در طبیعت حیوانی بشر، فطری است و همینکه یك‌انسان‌به جایی برسد که توانایی داشته باشد، خواهدکوشید تا قدرت و سلطنت مطلق‌کسب کند. فرمانروا اکنون قادر است که این شهوت را اقناع کند و یك دولت‌بسامان تشکیل دهد و از راه نابود کردن‌کسانی‌که بااو در قدرت سهیمند به این‌کار توفیق می‌یابد، بدین معنی‌که نخست برخی از آنان را برضد برخی دیگر به‌کار می‌بردو

سپس از سربازان مزدوری که به‌شخص او وفادارند نه به یك عصبیت مبتنی بر پادشاهی یا مذهب، استفاده می کند.

۳ـ همینکه شهوت سلطان به‌کسب قدرت مطلق با تمرکز امور در دست او اقناع گردید، او شروع به اعمال قدرت خویش برای اقناع شهوات دیگر خود می کند و به اصطلاح «شروع به جمع آوری میوه های قدرت می کند». بدینسان مرحلۀ سوم تجمل وفراغت فرامی‌رسد. فرمانروا سعی خودرا به‌سامان بخشیدن به امور مالی دولت وافزایش درآمد خودمصروف می‌دارد. به‌تقلید از دولتهای‌متمدن نامور، مبالغ هنگفتی پول صرف ساختن ابنیۀ عمومی و زیباکردن شهر می کند. پیروان خود را توانگر می‌سازد وآنان نیز به نوبۀ خود زندگی تجملی در پیش می‌گیرند. دوران رونق اقتصادی فرامی‌رسد. صنایع، هنرهای زیبا و دانشها در سایۀ توجهات طبقۀ جدید حاکمه تشویق می‌شوند وروبه‌پیشرفت می گذارند.دولت اکنون سرانجام به مرحله‌ای رسیده است‌که می‌تواند شهوت انسانی را به تجملات وغرور او را به‌تملك آنها، ارضاءکند. این دوران استراحت وتن‌آسایی است که درآن آدمها از آسایشها و لذتهای جهان برخوردار می‌شوند.

در اینجا نخستین مرحلۀ تکامل دولت به‌پایان می‌رسد. دراین مرحله‌دولت ازشرایط وحالات بدوی به‌هدفی اعتلاء یافته است‌که برای‌آن به‌وجودآمده است. سلطنت تأسیس‌شده وشیوه‌های‌گوناگون تمدن‌به‌کمال‌رسیده‌است. سه‌مرحلۀ نخست مراحل کمال تدریجی هستندکه درآن فرمانروایان دارای‌نیرو، استقلال وخلاقیت هستند، می‌توانند مبانی قدرت خود را تحکیم بخشند وخواهشهای نفسانی رعایای خویش را ارضاءکنند، بی‌آنکه خودشان یا رعایایشان بردۀ این خواهشها بشوند. رونق اقتصادی که‌حاصل می‌شود نمودارقدرت‌ایشان است‌وتوسط‌ایشان‌برای افزایش تعداد پیروانشان یعنی به عنوان وسیله‌ای برای کسب قدرت بیشتر به‌کار می‌رود.

۴ ـ پس از رسیدن به اوج، مرحلهٔ بعدی، دوران خرسندی است که در آن هم فرمانروا و هم رعایا خرسندند. اینها از پیشینیان خود در برخوردار شدن از لذتهای زندگی تقلید می کنند، غافل از اینکه پیشینیان برای نیل به این لذات تا چه اندازه مبارزه کرده بودند. آنان چنین می پندارند که زندگی تجملی آنها و مزایای گوناگون تمدن همیشه وجود داشته و تا ابد وجود خواهد داشت. تجمل، آسایش و ارضای خواهشهای نفسانی برایشان عادت می‌شود. کاملا متکی به ادامهٔ وجود چیزهایی می گردند که پیشینیان تحصیل کرده بودند و در برابر عواملی که ممکن است موجب اختلال در کامیابی ایشان بشود درمانده و ناتوان هستند. مدت این دوران بستگی به قدرت وحیطهٔ موفقیت بنیادگذاران دولت دارد.

۵ ـ در این مرحله دولت از هم اکنون دیگر رو به انحطاط واضمحلال نهاده و پنجمین و آخرین مرحله، یعنی مرحلهٔ «اسراف» و «تبذیر» آغاز شده است. دولت به‌سن پیری رسیده و به‌یك مرگ تدریجی یا ناگهانی محکوم است. همان جریانی که آن‌را به‌وجود آورد، دوعامل حیاتی یعنی عصبیت و دین را که سبب وجود آن بودند از میان برده است. فرمانروایان، غرور و وفاداری قومی خویشاوندان خود را از میان برده‌اند، و این خویشاوندان که دچار فقر وخفت شده‌اند انگیزهٔ تسخیر و

۱ـ مق، ج ۱، ص ۲۴۸، ۳۰۰ ـ ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۳۰ ـ ۳۳۱ رابطهٔ میان طول عمر یك دودمان پادشاهی و یك دولت زیاد روشن نیست. در پاره‌ای جاها ابن‌خلدون ظاهراً هر دو را یکی میداند. اگر چنین باشد چون قدرت یك دودمان پادشاهی فقط سه نسل پس از تأسیس آن دوام دارد (مق، ج ۱، ص ۲۴۷ـ۲۵۰ و ۳۰۸) در آن صورت عمر دولت بطور متوسط یکصدوبیست سال است. ولی ابن‌خلدون می گوید که در یك ملت بزرگی که از چندین قوم مختلف تشکیل یافته باشد اقوام گوناگون (ولذا دودمانهای گوناگون) ممکن است تا زمانی که فرمانروایان جدید عصبیت کافی داشته باشند یکی پس از دیگری به فرمانروایی ادامه دهد (مق، ج ۱، ص ۲۶۴ ـ ۲۶۶).

تصرف را از دست داده‌اند. ودرعوض موالی ودستگاههای دولتی جدیدی راانتخاب کرده‌اند که خدمت برای آنان کاملا بستگی به پاداشهای کلان دارد و وفاداری نسبت به آنان دیگر مستلزم جان سپردن در راه آنان نیست. اخلاف ایشان که فقط زندگی تجملی را می‌شناسند و ملازمان مسرف احاطه‌شان کرده‌اند، همچنان مال بیشتری صرف لذتهای خود می کنند. مالیاتها را بالامی برند و این به‌نوبهٔ خود مردم را از فعالیت اقتصادی دلسرد می‌سازد و این نیز موجب کاهش درآمد دولت می‌شود ودر نتیجه فرمانروا از عهدهٔ مخارج گزاف پیروان خود بر نمی آید.

ازاینهاگذشته عادت به‌تن‌آسایی و تجمل، ضعف جسمانی وفساد اخلاقی به‌بار می‌آورد. زبدگان دولت روشهای ناملایم وشجاعانهٔ زندگی بدوی را ازیادبرده‌اند و دربرابر تجاوز یك دولت متمدن از خارج یا اقوام بدوی متحد، یارای پایداری ندارند. مالیاتهای گزاف وبیم‌از تهاجم خارجی، امیدهای رعایارا تضعیف می کند نومیدی چنان دامنه‌دار می‌شود که فعالیت اقتصادی و ساختمان متوقف می گردد. مردم دیگر نقشه‌های دراز مدت نمی‌ریزند و میزان موالیدکاهش می‌یابد. تمامی نفوس که جسماً ناتوان و درشهرهای بزرگ و پرازدحام ساکن هستند دستخوش بیماری وبلامی‌شوند. در اثر کاهش فعالیت اقتصادی و خالی شدن شهرها ازسکنه، شیرازهٔ امور دولت رفته‌رفته‌ازهم گسسته می‌شود. امیرانو سرداران‌وخویشاوندان ناراضی سلطان، نخست در نواحی دوردست مستقل می گردند وسپس مابقی‌دولت به ولایات کوچك تقسیم‌می‌شود[1]. درپایتخت، سپاهیان مزدور وخدمتگزاران کشوری

۱ــ بدینسان امپراتوری بزرگ (ملك اعظم)، به پادشاهیهای کوچکتر (ملك‌اصغر) تجزیه می‌شود (رجوع‌شود به مق، ج۲ ص۲۶۸) این «ملك‌های اصغر» نیزمراحلی‌همانند ملك‌اعظم‌طی می‌کنند، با این تفاوت که چون نیروی‌عصبیت «ملك‌های‌اصغر» کم‌وقلمروفرمانروایی آنها‌ناچیز است به اندازهٔ‌آن‌دوام نمی‌کنند.

شروع بدتوطئه‌چینی می کنند تا قدرت را عملا ازچنگ فرمانروا بیرون آورند و از فرمانروانی نام و نشانی بیش باقی نمی‌ماند. سرانجام یك تهاجم از بیرون ، به زندگی دولت پایان می‌دهد و یا ممکن است دولت روبه انحطاط گذارد تا از میان برود ، مانند خاموش شدن فتیلهٔ چراغی‌که روغنش تمام شده باشد.

## ۵

### شهر[1]

۱ -شهر برای اقناع میل بشر به تجمل وتهذیب و فراغت پدید می‌آید.این امیال ناگزیر هنگامی به انسان دست می‌دهدکه نیازمندیهای بدوی او برآورده می‌شوند . از اینرو شهر هنگامی به‌وجود می‌آیدکه انسانها قدرت تأسیس آن را به‌دست می‌آورند . این قدرت ، عصبیتی است که دولت را به‌وجود آورده است . چون شهر و نهادهای شهری برای بقای محض، ضروری نیستند آدمیان براثرفشار غریزهٔ طبیعی بقاء ، به‌ساختن آن وادار نمی‌شوند . تأسیس اولیهٔ یك شهرمستلزم تشکیل دادن گروه انبوهی از آدمیان است‌که باپاداش یا به‌زوروادار به‌کار شوندو ضمن‌کار نیز از آنها حمایت شود . دولت تنها دستگاهی است که قدرت‌وپول کافی

۱ـ دربارهٔ سابقهٔ تاریخی اندیشهٔ ابن‌خلدون دراین‌زمینه (شهریا مدینهٔ اسلامی) که دنبالهٔ شهر به‌مفهوم هلنیستی (یونانی) آن می‌باشد ( رجوع‌شود به تمدن هلنیستیك ـ Hellenistic Civilization تألیف‌دابلیو. دابلیو. تارن W. W. Tarn )، نه‌دولت شهریونانی‌بلکه‌درواقع دولت شهر ، دراسلام وجود داشت ، منتها اینها بازماندهٔ تجزیهٔ دولتهایی بودندکه در اصل برامپراتوریها یا ایالات بزرگی فرمانروایی‌داشتند. برخلاف نویسندگان کلاسیك (رجوع شود به «سیاست» منسوب به ارسطو) که برای‌شهریك موجودیت سیاسی واخلاقی قائل‌بودند. ابن‌خلدون‌ازشهرونهادهای‌شهری به عنوان‌جنبهٔ واحدی‌ازعمران متمدن بحث می کندکه تحت سلطهٔ دولتی‌است و برچندین شهرفرمانروایی‌دارد .

دارد که چنین گروه بزرگی ازافراد تشکیل دهد و آنان را وادار کند که یا ازبیم کیفر و یا به امید پاداش کار کنند و از ایشان در برابر مهاجمان خارجی حمایت کنند.

صرف روی کار آمدن یك دولت نیرومند، موجب تأسیس شهرها می‌شود، یا اگر چنین شهرهایی در همسایگی محلی که این دولت در آن به‌وجود آمده قبلا وجود داشته باشند، منجر به تصرف و تسخیر آنها می گردد. گروه صاحب عصبیت جدید اکنون قدرت آن‌را داردکه‌فراتر ازحدشیوه‌های ساده وریاضت‌آمیز زندگی بدوی پیشرفت‌کند. اکنون که کشمکش برای بنیاد نهادن دولت به‌پایان رسیده، افراد به جستجوی آسایش می‌پردازند. ودرصدد برمی‌آیند تا از ثمرات کوششهای خود برخوردار شوند، و نمی‌توانند به این مقصود برسند مگر از راه زندگی در جایی که دفاع از آن آسان و تهیهٔ تجملات زندگی میسر باشد. شهر تنها جایی است که چنین کاری در آن میسر است. از اینرودولت به‌حکم طبیعت و ضرورت تأسیس شهرها را، اگر هنوز وجود نداشته باشند، وجههٔ همت خود قرار می‌دهد. ولی اگر شهرهایی در مرزهای آن دولت وجود داشته باشد در آن صورت لازم می گرددکه آنها را به تصرف درآورد، وگرنه اینها پناهگاه دشمنانشان می‌شودو این دشمنان به‌یاری‌مردانی چندوحفاظتی که دیوارهای این‌شهرها فراهم‌می‌سازند می‌توانند دربرابر قدرت آن دولت ایستادگی‌کنند و آن را به‌ستوه آورند.

سیرت شهر یعنی وسعت، رونق، جمعیت وحیطه و مدت تمدن آن بستگی به‌قدرت و وسعت دولتی دارد که‌آن را تأسیس می کند. اگر دولت نیرومندودارای مستملکات پهناور باشد در آن صورت شهرهایی که تأسیس می‌کند، بویژه‌پایتخت، بسرعت رو به‌رشد وتوسعه می‌گذارد، جمعیت آن رو به افزایش می‌رود، ابنیه‌و آثار یادگاری ساخته می‌شود و فعالیتهای‌اقتصادی و نهادهای علمی آنهاتوسعه می‌یابد،

زیرا دولت آن پول را داردکه خرج این توسعه کند و آن را تشویق نماید. اگر دولت تا مدتی زیاد نیرومند باقی بماند به‌شهرهای تحت فرمانروائی خود فرصت رشد کردن و به‌نهادهای آن مجالی برای ریشه‌گرفتن خواهد داد. از سوی دیگر اگر دولت ازگروهی اقوام بسیار بدوی تشکیل یابد که هیچ سابقه یا سلیقهٔ تمدن نداشته باشد شهرهایی که بنیاد می‌نهد نسبتا بدوی و ناپایدار خواهد بود. اگر دولت ضعیف باشد و توانایی دفاع از شهرهای خود را در برابر تجاوزات خارجی نداشته باشدکوچك و ناچیز باقی خواهند ماند وتمدن در آنها ریشه نخواهدگرفت. سخن کوتاه، شهرها نمودار دولتی هستندکه آنها را تأسیس یا تسخیر می کند. نخست فرمانروایان آن شهر ها، به‌شیوهٔ زندگی خود و زبان خود و دین خود پی‌ریزی می کنند، و اثر وفور مال خود را در آنها به جا می‌گذارند و محیطی از ایمنی و امید در آنها به‌وجود می‌آورندکه نفوس را تشویق به‌کار کردن وتولید کالای بیشتری می کند. سپس رفته‌رفته فرمانروایان تازه، تسلیم تجمل وآسایشی می‌شوند که شهرها فراهم می‌سازند و بدینسان بردهٔ شهر و شیوهٔ زندگی شهری می‌شوند. وقتی چنین شود هم انحطاط دولت و هم انحطاط شهر آغاز می‌گردد.

محل شهر و طرز ساختمان آن را مقاصدی تعیین می‌کنند که باید از آن حاصل شود: یعنی ارضای میل انسانی به‌تجمل وآسایش وایمنی. میزانی که شهر می‌تواند این امیال را اقناع کند به کسانی که آن را می‌سازند و دانش و توانایی آنان در پیش‌بینی وسایل صحیحی که می‌تواند به‌این مقاصد نایل آید بستگی دارد. بدینسان کسانی‌که ازمقاصد خود ازپیش آگاهی دارند، شهرهای‌خود را درجاهائی می‌سازند که دفاع از آنها آسان باشد وضمناً بتواند نیازمندیهای ساکنین‌راتأمین کند. محلی را برمی‌گزینندکه ازآب راکدکه هوای متعفن و فاسد ایجاد می کند و مایهٔ بروز ناخوشیها می‌شود عاری و دارای ذخیرهٔ آب شیرین کافی باشد و

چراگاهها وزمینهای مزروع آن را احاطه کرده باشند و بازارهای خارجی نزدیك باشد. شهرهای خود را با دیوارهای رخنه‌ناپذیر استحکام می‌بخشند و خانه‌ها و ابنیهٔ عمومی خود را از مصالح بادوام می‌سازند. اما همهٔ کسانی که به‌تأسیس شهر همت می‌گمارند نمی‌توانند نیازمندیهای نهایی خودرا پیش‌بینی کنند یاوسایل صحیح رسیدن به آنها را بدانند، و این به‌ویژه در مورد اقوامی صادق است که فقط با زندگی بادیه‌نشینی آشنایی داشته‌اند. اینان از روی نادانی، ابنیهٔ عمومی را در شهرهائی‌که تسخیرمی کنند ویران می‌سازند وهنگامی‌که اقدام به ساختن شهرها می‌کنند بدوی ترین و بی دوام ترین مصالح و بنیانها را به‌کار می‌برند. در نتیجه شهرهایی که این‌گونه اقوام می‌سازند دوام وبقایی ندارد.

ولی تأثیر متقابل عمران بدوی و شهر، منحصر به مرحلهٔ نخستین تسخیریا تأسیس نیست. پس از آن‌که شهرتسخیر یا تأسیس شد یك رشته مناسبات تازه‌میان شهرنشینان و بیابان نشینان یا ده‌نشینان بوجود می‌آید که سیرت هردوگروه را معین می‌کند. شهرپیوسته‌نیازبه‌سکنهٔ تازه‌وسپاهیان مزدور داردکه بایستی‌ازصحرا و روستا جلب شوند. نیز احتیاج به خواربارى داردکه در روستاهای مجاور تولید می‌گردد. بیابان‌نشینان و روستانشینان‌نیز، به‌هوس برخوردار شدن از وسایل‌راحتی می‌افتندکه در شهرها فراهم است. اینها دسترنج یاخدمات خود را در ازای این وسایل راحت عرضه می‌دارند. ازراه تماس یافتن‌باشهر، پاره‌ای‌ازراه ورسم زندگی شهری را می‌آموزند یا ناچار به پیروی ازآن می‌شوند.

دولت متمدن نیرومندتر، هرزمان ممکن شود، می‌کوشد تابرقبایل‌بدوی مجاور شهرها به ویژه اگر این قبایل در یك‌جا ساکن باشند تسلط یابد، زیرا هم نظارت برقبایل ساکن‌آسانتراست وهم‌این قبایل‌اهمیت بیشتری دارند، ازاین نظر که شهربه فرآورده‌های‌کشاورزی آنها نیازمنداست. واما درموردقبایل‌صحرانشین

که به‌تمنای حصول تجملات به‌شهرها روی می‌آورند، اینان ممکن است با شهر به دادوستد پردازند، یا بر آن تاخت‌وتاز کنند ویا برای سپاهیگری در آن اجیر بشوند. درهرصورت شهرمنبع خواهشهای تازه‌ای برای آنان می‌شود، خواهشهایی که کاملا برآورده نخواهند شد، مگر اینکه صحرانشینان بیایند ودر شهر زندگی کنندیا آن را تسخیر نمایند. تازمانی که دولتی که برشهر فرمانروایی دارد نیرومنداست آنان جلوی این خواهشهای خود را می‌گیرند ولی همواره درانتهازفرصتی برای تسخیرآن هستند. وقتی دولت و شهر روبه‌انحطاط می‌گذارند آنهایا از راه‌رخنه کردن تدریجی (مثلا هنگامی که شهر احتیاج روزافزونی برای دفاع از خود به وجودآنها پیدا می‌کند) ویا از راه تهاجم مستقیم، شهر را تسخیر می‌کنندورفته‌رفته زندگی کاملا متمدنی در پیش‌می‌گیرند. همینکه چنین زندگی را در پیش گرفتند عین‌همان مراحل اوج‌گیری وسقوط راکه از ویژگیهای زندگی شهری است طی‌خواهند کرد.

نشانهٔ نخستین‌مرحله از زندگی‌شهری، توسعهٔ‌پرجنب وجوش ناشی‌ازتأسیس یا احیای آن توسط فرمانروایان جدید است. میل تازه‌واردان و افزایش تقاضا برای ابنیهٔ عمومی دائمی وزیبا، و اقامتگاههای خصوصی و اسباب تجمل موجب افزایش نرخها و دستمزدها وتخصص وتوسعهٔ فنون و مهارتهای گوناگون می‌شود. بدینسان یك‌گرایش خودزا و مترقی آغاز می‌گردد که موجب توسعهٔ شهر وتکامل بنیادهای‌گوناگون می‌شود. دولت نیز به‌نوبهٔ خود از این رشد بهره می‌بردونیروی بیشتری به دست می‌آورد، زیرا درآمد آن افزایش می‌یابد و این افزایش‌درآمد را می‌تواند همراه بافنون و صنایع مردم شهر نشین، صرف توسعهٔ قلمرو خود و به چنگ‌آوردن غنیمت بیشتری بنماید.

توسعهٔ تمدن در شهر منوط به حمایت سیاسی مداومی‌است که فقطرژیمهای

سیاسی نیرومند و باثبات می‌توانند مبذول دارند. تکامل فنون و بنیادهای اجتماعی و اقتصادی و دانشها، ثمرهٔ اصلاحات کند و تدریجی است. تنها با گذشت قرنها توسعهٔ مداوم است که تمدن در یك شهر ریشه می گیرد. اگر شهر پس از هر چند نسل ویران گردد و یا در معرض خطر تجاوز یا تصرف به‌وسیلهٔ اقوام بدوی و خارجی دیگر ـ که برای تمدن آدمی ارجی قائل نیستند ـ قرار گیرد این امر امکان‌پذیر نیست. برای این منظور، مهم نیست که شهر زیر فرمانروایی دودمان پادشاهی واحدی باقی بماند، ولی این مهم است که دودمانهای بعدی که بر آن فرمانروایی دارند پیشرفت نهادهای اجتماعی و اقتصادی و علمی آن را متوقف نسازند.

۲ ـ همچنانکه شهر رو به توسعه می گذارد و روز به روز رونق بیشتری می‌یابد یك نظام اجتماعی جدید که با عمرانهای بدوی فرق اساسی دارد به‌وجود می آید. مهمترین خصیصهٔ نظام اجتماعی جدید اینست که قدرت و اهمیت عصبیت مبتنی بر خویشاوندی واقعی یا خیالی، و اشتراك تجارب زندگی و مرگ که در اجتماعات کوچك و به‌هم فشرده و نسبتاً دورافتاده حکمفرما بود در نظام اجتماعی جدید به طور نسبی رو به انقراض می‌نهد. این گونه عصبیت در حینی که دولت و شهر و طرز معیشت شهری برای نابودی آن دست اتحاد به یکدیگر می‌دهند از میان می‌رود. فرمانروا می کوشد تا از یاران پیشین خود که معمولاً خویشاوندان همخون او هستند، بی‌نیاز شود و یك دستگاه دیوانی کارآمد جایگزین آنها سازد که معلومات و تجارب لازم را برای اداره کردن سازمانهای گوناگون یك دولت متمدن دارا باشد. شهر رفته‌ـ رفته خانواده‌های گوناگونی که یك قبیله را تشکیل می‌دهند ازهم جدا می کند. خانواده‌ها هریك در اقامتگاههای منفردی زندگی می کنند و بایکدیگر بیگانه می‌شوند. تقاضاهای فوق‌العاده متفاوت برای کالاها و مهارتهای تخصصی، گروههای ویژه‌ای از صنعتگران و سوداگران بوجود می آورد. طبقات گوناگونی که ساکنان شهر را تشکیل می‌دهند یعنی فرمانروایان، دیوانیان، صنعتگران، سوداگران و

دانشمندان به اقتضای منافع اقتصادی خود (نه رشته‌های خویشاوندی) وارد گروه بندیهای اجتماع می‌شوند.

۳ ـ توسعهٔ حدود طبیعی شهر، افزایش جمعیت و توسعهٔ بنیادها و رونق اقتصادی و شیوهٔ تجملی زندگی آن پاره‌ای عادات و حالات در میان ساکنان آن به وجود می‌آورد که به ناچار منتهی به انحطاط آن می‌شود. ساکنان شهر رفته‌رفته به ارضای خواهشهای خود با زندگی تجملی خو می‌گیرند. اجناسی که سابقاً لازم شناخته نمی‌شدند اکنون از ضروریات می‌گردند. آنهاکه به مصرف این اجناس خوگرفته‌اند دیگر نمی‌توانند از آنها صرف نظر کنند، ولواینکه نرخها در نتیجهٔ افزایش تقاضا و بالا رفتن مالیات، ترقی کند و آنها دیگر توانایی خریدن آن اجناس را نداشته باشند. شهرنشینان دارایی خود را برای خریدن این اجناس به هدر می‌دهند و سرانجام دچار فقر می‌شوند. اینها غلام عادات خود شده‌اند. هرچه توانگران از این راه به بینوایی می‌افتند، تقاضا برای اینگونه اجناس کاهش می‌یابد وموجب کاهش نرخها و نقصان سود و تولید می‌گردد.

شهرنشینان همزمان با ازدست‌دادن مال خود، محاسن جسمانی و اخلاقی خود را نیز رفته‌رفته از دست می‌دهند و برای دفاع خود به دیوارهای شهر و سپاهیان مزدور متکی می‌شوند و به این توقع خومی‌گیرند که دیگران از آنان دفاع کنند و برای حفظ حقوق خود متوسل به دولت و محاکم قانونی می‌شوند. فن به کار بردن اسلحه را ازیاد می‌برند و چون دولت، ستمگری در پیش گیرد وسپاهیان مزدور به آنها غدر ورزند، ناتوان وزبون می‌گردد. شجاعت وتاب وتوانی را که از خصایص آن اقوام بدوی بود که مؤسس یا فاتح آن شهر بودند از دست می‌دهند. هرچه شهر توسعه می‌یابد ساکنان آن تنگتر به هم زندگی می‌کنند. غذاهایی می‌خورند که خواص آنها در اثر پختن یا چاشنی زدن ضعیف شده و با مزاجهای آنها همیشه

سازگار نیست. مشاغل آنان از آنگونه نیست که بتوانند در هوای آزاد زندگی کنند و فرصت برای ورزش بدنی ندارند. فشار و تلاش زندگی متمدن نیز بر ناتوانی تن‌هایشان می‌افزاید و همهٔ این چیزها شهرنشینان را برای دچار شدن به بلا و بیماری آماده می‌سازد.

زندگی در شهر، ساکنانش را وادار می‌کند تا همهٔ نیروهای خود را برای تهیهٔ کالائی که به‌حکم عادت به آنان نیازمند شده‌اند به‌کار ببرند. وقتی تهیهٔ این کالاها برای آنان از راههای مشروع ناممکن می‌شود، برای به‌دست آوردن به‌همه گونه کردارهای زشت‌دست‌می‌زنند. هوش خود را سخت به‌کار می‌اندازند تا راههای تازه‌ای برای دروغگویی، قماربازی، دغلکاری، دزدی و گریز از کیفر پیدا کنند در حیله و نیرنگ چیره‌دست می‌شوند. شهوت تجمل پرستی آنها را به‌نابود کردن خودشان می کشاند. اوامر دینی تأثیر خود را ازدست می‌دهند. زناء ولواطه شیوع می‌یابد و موجب تباهی روابط طبیعی و شفقت درمیان خانواده و قطع نوع به علت آفت و بیماری می گردد. سخن کوتاه، شهرنشینان از آدمیت خارج می‌شوند. فضایل جسمانی و اخلاقی و دینی که نشانهٔ آدمیت ایشان است از میان می‌رود. آدمها کاملا مسخ می‌شوند و قلب ماهیت می‌کنند. آنچه آنان را بهم پیوسته بود از میان می‌رود. نیروهایشان تلف می گردد و تن‌هایشان ناتوان و بدشکل می‌شود.

۴ - چون کار به‌اینجا رسید، تباهی و تجزیهٔ شهر اجتناب ناپذیر است. در بیشتر موارد دولتی که سابقاً ازآن حمایت می کرد خود درمانده و ناتوان‌می‌شود. دولت تازه‌ای ممکن است درمیان اقوام بدوی‌همسایه به‌وجود آید و آن شهر را ویران یا تصرف کند و شیوهٔ زندگیش راتغییر دهد. اگر ازبیرون بر آن تاخت‌وتاز نشود شهر به‌تدریج تجزیه‌می گردد. کاهش جمعیت ادامه می‌یابد، فرصتهای‌اقتصادی رو به انحطاط می نهد، مهارت در ساختمان وتولید اجناس تجملی ازمیان می رودو

ابنیهٔ عمومی در اثر عدم مواظبت ویران می‌شود. سرعت این تجزیه بستگی به‌دوام و شدت زندگی عمران شهر دارد. بدینسان شهرهایی که قرنها ازموجودیت وتوسعهٔ مداوم برخوردار بوده‌اند با سرعتی کمتر از شهرهایی تجزیه می‌شوند که فقط چند نسلی پیش از آغاز انحطاطشان بنیاد نهاده شده‌اند.

آخرین مرحلهٔ تجزیه هنگامی فرا می‌رسد که شهر در اثر انقراض دولت ناچار شود درمقام دفاع از خود برآید و این موجب پدید آمدن عوام فریبانی می‌گردد که قدرتشان بسته به‌اینست که اوباش وتوده‌های محروم را تحریك کنند و آتش هوس آنان را برای چپاول وخونریزی فرونشانند. گروههایی در شهر پدید می‌آیند که برای ربودن قدرت از دست یکدیگر به کشمکش می‌پردازند. دراین کشمکش، آنچه‌را که ازدست آفتها وفاتحان جان به‌سلامت برده ازمیان می‌برند. صنعتگران و کشاورزان که از نقصان تقاضا وخطر انقلابها وتجاوزها دلسرد شده‌اند از تولیدخواربار واجناس دیگر دست می‌کشند و نتیجهٔ این کار قحط وغلاء وفروریختن بنایی است که شهر را از روستا متمایز می‌سازد. وقتی وضع به‌مرحله‌ای رسید که کارساکنان شهر نتواند نیازمندیهای آنها را به‌قوت لایموت تأمین کند، شهر دیگر وجود ندارد، یا تبدیل به‌دهی می‌شود که ساکنان آن بازندگی بدوی به‌سرمی‌برند ویا به ویرانهٔ بی‌پناه وبی‌حفاظی بدل می‌گردد.

## ۶

## زندگی اقتصادی[1]

۱ ـ ازویژگیهای زندگی اقتصادی‌شهر، تکامل تدریجی شیوه‌های تولیدکالا

---

۱- مق، ج ۲، ص ۲۷۲ به بعد. رجوع شود به مقالهٔ ر. مونیه R. Maunier درمجلهٔ تاریخ اقتصادی واجتماعی شمارهٔ ۶ (سال ۱۹۱۳) ص ۴۰۹ به‌بعدتحت‌عنوان «عقاید←

وخدماتی است که مصرف و استفاده از آنها فرهنگ متمدن را از فرهنگ بدوی متمایز می‌سازد. برخلاف تکاپوی اقتصادی درفرهنگ بدوی که منحصراً با شیوه‌های تولیدابتدایی (مانند برزگری، دامپروری وشکار) سروکار دارد، هدف تکاپوی اقتصادی جوامع متمدن ارضای خواهش نفس انسانی به اجناس و خدمات تجملی است. شیوه‌های تکاپوی اقتصادی درفرهنگهای متمدن (به‌کاربردن پول ومبادله، دادوستد، صنعتها و هنرها) ثمرهٔ تقاضایی است که در نتیجهٔ این خواهش به‌وجود می‌آید.

پیشرفت تدریجی تکاپوی اقتصادی ارتباط نزدیك باپیشرفت دولت دارد. دولت مردم‌رامجذوب‌یا مجبور به‌آمدن به‌شهر برای زندگی می‌کند تا بنیان‌قدرت خود را استوار سازد. درطی این مرحله، فرمانروا می‌کوشد تا ازراه بذل‌وبخشش، وفاداری پیروانش را به‌خود جلب کند و ازطریق ساختن ابنیهٔ عمومی و در پیش گرفتن یك زندگی تجملی قدرت خود را به رخ دیگران بکشد. بدینسان دولت تقاضائی ایجاد می‌کند که موجب پیشرفت صنایع وبازرگانی می‌شود. این تقاضای اولیه نیروی محرکی‌است‌که مرحله‌ای‌را آغازمی کندکه به‌پرورش‌هنرها وصنایع وتولید اجناس وخدمات بسیار تخصصی منتهی می گردد.

گذشته از این، وسعت ومدت حیات اقتصادی متمدن بستگی به‌سیرت،قدرت و مدت دولتی دارد که آن را به وجود آورده است. از اینرویك دولت مقتدر که بتواند شالودهٔ فرمانروایی خود را استوار سازد و یك دستگاه اداری کارآمد

اقتصادی یك فیلسوف عرب درقرن چهاردهم، ابن‌خلدون، طه حسین درکتاب پیش‌گفته، ص ۱۹۱ به‌بعد. صبحی محمصانی درکتاب: «عقاید اقتصادی ابن‌خلدون، رسالهٔ تاریخی، تحلیلی ونقدی» (چاپ لیون، ۱۹۳۲) ص ۱۸۱ به بعد. ع. ۰ ۰. نشأت درکتاب: «رائدالاقتصاد، ابن خلدون.» (ابن خلدون، پیشاهنگ اقتصاد) (چاپ قاهره، سال ۱۳۶۳/۱۹۴۴) ص ۲۰ به بعد، ۴۷ به بعد، ۱۱۳ به بعد.

به‌وجود آورد و قوانینی برای حمایت تکاپوهای اقتصادی اجتماع به‌موقع اجراء گذارد و از راه صرف مبالغ گزاف برای ساختن ابنیهٔ عمومی تقاضا برای اجناس تجملی وفنون وصنایع به‌وجود آورد، موجب پیشرفت وتوسعهٔ اقتصاد دراجتماعات متمدن می‌شود. برعکس، دولتی که نتواند بنیان فرمانروایی خود را تحکیم کند وپیوسته دربیم نفاق و کشمکش درمیان گروههای عصبیت کوچکتر اجتماع خود به سر ببرد، توسعهٔ حیات اقتصادی را محدود می‌کند. اگردولتی از مهاجمان چادرنشین تشکیل یافته باشدکه با زندگی شهری چندان آشنایی ندارند و هنوز تابع افکارو آرمانهای ناشی از زندگی چادرنشینی هستند و یا تحت تأثیر مذهبی قرار دارندکه ریاضت وپرهیز از لذات را تعلیم می‌دهد، درآن صورت شهرهایی که بنیاد می‌نهد و قدرت و ماهیت تقاضای اقتصادی‌که به‌وجود می‌آورد، توسعهٔ سریع یك اقتصاد بسیار متمدن را تشویق نمی‌کند. عادات بدوی طبقهٔ حاکمه، تشکیل یك دستگاه باج‌ستانی یا یك دستگاه اداری کارآمد را مشوق نمی‌شود و صرفه‌جویی وسادگی آنها موجب اعتلای صنعت وبازرگانی نمی‌گردد.

افزایش رونق اقتصادی به‌نوبهٔ خود برنیرو و اقتدار دولتی‌که مشوق آن‌شده است، می‌افزاید. دولت درحینی‌که تازه استقرار می‌یابد هنوز ساده است ونیازبه وضع مالیاتهای سنگین ندارد. هنوز تا حدی مبتنی برعصبیت طبیعی است واحتیاج به‌دستگاه اداری پهناور یا یك‌لشکر بزرگ ندارد. طبقهٔ حاکمه هنوز به تجمل افراط‌آمیز خو نگرفته است. ثروتی‌که دولت از راه فتوحات خود اندوخته صرف تحکیم مبانی قدرت و جلب قلوب رعایای تازهٔ آن می‌شود. این هزینه‌ها تقاضارا افزایش می‌دهد وسطح نرخها را بالامی‌برد. چون مالیاتها هنوز بالنسبه کم است تکاپوی اقتصادی و تولید را تشویق می‌کند. هنگامی‌که دولت سازمانهای حقوقی و اجتماعی را برای حمایت رعایای خود وآزادی تولید بنیاد می‌نهد این تشویق فزونی

می‌یابد. دستگاههایی مانند ضرابخانه، بازرسی اوزان و اندازه‌ها وقوانین تجاری عادلانه، مبادله را تسهیل و فعالیت های اقتصادی را تشویق می کنند. چشم داشت سود، موجب توسعهٔ تولید وبالمآل سبب افزایش مجموع مالیاتهای دولتی می‌شود. بدینسان گشاده دستی دولت دراین مرحله ازتوسعهٔ اقتصادی، به مجموع درآمد دولت و بالنتیجه به نیروی آن می‌افزاید. قدرت دولت وکامیابی اقتصادی رعایای آن پابپای‌هم پیش می‌روند.

دومین عامل مهم درتوسعهٔ یك اقتصاد متمدن، شهری است که درآن‌چنین اقتصادی به‌وجود می‌آید. چون رونق اقتصادی تا حد زیادی ثمرهٔ صنایع و فنون است و چون این صنایع و فنون به‌طوربطیء وتدریجی حاصل می‌شوند، لازم‌است اقتصاد متمدن درشهری دوام یابد که در توسعهٔ آن علیرغم تغییراتی که دردودمانها روی می‌دهد وقفه‌ای حاصل نشود. وگرنه این فنون وصنایع پس ازهرچندنسل‌از میان می‌روند، و هرنسل باید آنها را دوباره فراگیرد، وهرگز به‌کمال نخواهند رسید. به‌همین دلیل‌است‌که پیشرفت اقتصادی نواحی شمال افریقا هرگز نتوانست با پیشرفت اقتصادی اروپا و خاورزمین رقابت کند، زیرا سرزمینهای اخیر سابقهٔ بیشتری درزندگی سکون‌آمیزشهری دور ازمزاحمت‌قوای مخرب بدویت داشته‌اند.

۲ ـ پس نخستین مرحله درتوسعهٔ زندگی‌اقتصادی یك جامعهٔ متمدن، اوج‌گیری آن در شرایط مساعدی است که از استقرار دولت و ساختن شهر سرچشمه می‌گیرد. دولت تقاضایی به‌وجود می‌آوردکه سبب بالارفتن نرخ اجناس وخدمات تجملی می‌شود. امید پاداش، صنعتگران وسوداگران را به‌شهر می‌کشاند واینان مهارتها و شیوه‌هائی برای تولید این اجناس و انجام دادن این خدمات به وجود می‌آورند. افزایش جمعیت شهر و بالارفتن دستمزدها و سودهای آنها منجر به افزایش بیشتری در تقاضا می‌شود. هنرها، صنعتها و مشاغل بی‌اندازه تخصصی،

تدریجاً به‌کمال می‌رسند. آدمیان نخست می‌کوشند تا شیوه‌های تازه و مؤثرتری برای بهبود تولید جنس ابداع کنند. تقاضای بیشتر موجب تخصص بیشتری در داخلهٔ شهر ومیان چند شهر مختلف می‌شود. این تخصص، تقاضایی برای خدمت پیشه‌وران و «واسطه‌های» دیگر به‌وجودمی‌آورد که کالاها را از یك جابجای‌دیگر می‌برند وانبارمی‌کنند و منتظر تحولی در بازار و افزایشی در تقاضا و ترقی‌نرخها هستند.

سیرصعودی نرخهاکلید افزایش تخصص وبهبود شیوه‌های تولید است. چون تقاضا برای نیازمندیهای زندگی، مانند خواربار، نسبتاً ثابت می‌ماند، تأثیر تقاضای جدید، بیشتر در اجناس و خدمات تجملی است. در نتیجه، ترقی نرخ اجناس وخدمات تجملی برترقی‌نرخ نیازمندیهای اولیهٔ زندگی بسیار فزونی‌دارد. این‌تفاوت قیمت، کارانسانی را ازتولیدنیازمندیهای ابتدائی‌آزاد می‌سازد، وموجب تمرکز بیشتری روی تولید اجناس برای مبادله و انجام دادن خدمات لازم برای مبادلهٔ‌کالا می‌شود: یعنی صنعت وبازرگانی.

بدینسان اصول اساسی یك‌اقتصاد روبه‌توسعه، ازقوانین اقتصادی وانگیزه‌های روانی تشکیل یافته‌اند. نرخها، در وهلهٔ نخست، در نتیجهٔ افزایش تقاضا ترقی می‌کنند، هرچندکه گاهی هم دراثر محدود شدن عرضه از طریق انحصار، نرخها بالا می‌روند. سود، انگیزهٔ اصلی تکاپوی اقتصادی است. ترقی‌نرخهاوکاهش هزینهٔ تولید (قیمت مواد خام، دستمزدها، حمل ونقل و مانند آنها)که ازتخصص ناشی می‌شود سوداگران‌را به‌سودآینده امیدوار و مطمئن‌می‌سازد و تولیدوتکمیل اجناس وخدمات تجملی را تشویق‌کند.

۳ـ همچنانکه قدرت دولت به‌اوج خود می‌رسد، رونق اقتصادی نیز پابپای آن اوج می‌گیرد. رشد قدرت مطلق‌دولت، سبب انحطاط رونق اقتصادی‌وبالنتیجه

انحطاط شهر ودولت می‌شود. زیرا حفظ قدرت مطلق، مانند استقرار آن، بایستی از طریق صرف مداوم پول برای دستگاهی صورت گیرد که به زندگی تجملی وافراط درپیروی از راه و رسم زندگی متمدن خو گرفته است. برای آنکه این دستگاه عریض وطویل همچنان حفظ، ولذتهایی که فرمانروا واطرافیانش به آنها خو گرفته‌اند ارضاء شود، لازم است مالیاتها افزایش یابد تا جایی که سوداگران را از پرداختن به‌کارهای اقتصادی دلسرد می‌کند و این به‌کاهش درآمد دولت منتهی می‌شود، و به ناچار باید وسایل تازه‌ای برای افزایش درآمد آن ابداع کرد مانند مالیاتهای جنسی، بیگاری، رسومات، مصادرهٔ اموال، و از همه بدتر مداخلهٔ مستقیم دولت درامور اقتصادی از راه تجارت. این شیوهٔ آخر ازهمه زیانمندتر است، زیرا دولت باقوهٔ قاهرهٔ خود ومنابع مالی کلانی که دارد جریان عادی یک اقتصاد مبتنی بر رقابت را ازمیان می‌برد، یعنی تولید کنندگان وسوداگران را وادارمی‌سازدکه جنس را به قیمتی کمتر از نرخ جاری بازار به‌دولت بفروشند، وخریداران را مجبور می کند که هر قیمتی که‌خودش تعیین می‌کند بابت آن جنس بپردازند. از این راه بسیاری از تولیدکنندگان و بازرگانان سرمایهٔ خود را از دست می‌دهند وگروهی نیز ازکار اقتصادی دست می‌کشند. نتیجهٔ این کار، نقصان فاحشی در جمع مالیاتها یعنی منبع اصلی درآمد دولت می‌شود. دولت دیگر نمی‌تواندبدهیهای خود یا هزینهٔ دستگاه دولتی را بپردازد. و چون دولت که به تنهایی بزرگترین مصرف کننده است دچار ورشکستگی مالی گردد تقاضا کاهش می‌یابد و تنزل نرخها بیشتر تولید کنندگان را که از بردن سود قطع امید کرده‌اند وادار می‌سازد که دست ازکسب بردارند.

با انحطاط دولت وتکاپوهای اقتصادی، صنایع روبه انحطاط می نهد، وشهر از سکنه خالی می‌شود ورفته‌رفته شیوهٔ زندگی متمدن و همچنین حیات اقتصادی آن به وضع بدویت بازمی‌گردند. نخست، کم ضروری‌ترین کالاها و خدمتها از میان

می‌روند وسپس کالاها و خدمات کم ضروری‌تر، تاجایی که فعالیت اقتصادی محدود به تولید نیازمندیهای اولیهٔ زندگی می‌شود. بیکاری وفقر شهر را به‌قحط وغلاء و آفات مصیبت‌بار دچار می‌کند. زندگی پر تجمل ولذت، آن قیدوبند عقلی ودینی که فرهنگ متمدن را در دوران نضج گیری، به‌هم پیوسته بود از میان می‌برد. انحطاط قدرت دولت و ازهم پاشیدگی دستگاههای زندگی متشکل اقتصادی، با این شرایط خطرناک دست به‌دست داده آخرین آثار قیدوبند را در زندگی متمدن نابود می‌سازند. تدلیس، چپاول، راهزنی ودزدی بر اجتماع حکمفرما می‌شوند. دوروتسلسل به‌پایان رسیده است. شهوت زندگی تجملی به آدمیان الهام بخشیده بود تا کارهای دلیرانه انجام بدهند، بجنگند، برمشکلات فایق شوند وبناکنند. اکنون که روبنای اجتماعی ویران شده افراد باردیگر می‌جنگند، منتها این جنگیدن به‌امیدهایی که سابقاً درسرمی‌پروراندند نیست. اکنون به‌انگیزهٔ ترس از گرسنگی، برای قوت لایموت می‌جنگند و مانند بشر آغازین که بـه‌همین انگیزه می‌جنگید ددمنشی انسان را نشان می‌دهند وبه زندگی ددان بازمی‌گردند.

## ۷

## دانشها[1]

۱ ـ تأسیس وسپس رشد وتکامل دولت وشهر، وتوسعهٔ رونق اقتصادی. دامنهٔ

۱ـ بحث راجع به دانشها بیشتر روی مطالعهٔ آنها بعنوان یکی از عوامل تمدن و دابطهٔ آن با عوامل دیگر تمدن دور می‌زند. بحث ابن‌خلدون دربارهٔ دانشها همچنین شامل بررسی این دانشها برحسب اصول یعنی موضوع، مسائل، شیوه‌ها وهدفهاست که ما قبلا دراین کتاب دربارهٔ آن سخن گفتیم.

تجارب بشر را گسترش می‌دهد. بغرنج شدن روزافزون این عوامل ، آدمیان را در این زمینه به اندیشه وامی‌دارد که میان مراحل گوناگونی که کارها از قوه به فعل در می‌آید و مقاصد حاصل می‌شود تا بتوان اجناس تجملی مورد تقاضای شهر را تولید و نقشه‌هایی برای ساختمان ، بازرگانی و سامان بخشیدن به زندگی اجتماعی تنظیم کرد ، چه روابط سببی وجود دارد. این دانش ، نخست عملی و تجربی است و از راه آزمایش واشتباه مکرر و تمرین ممتدی حاصل می‌شود که در ضمن آن افراد راههای درست انجام دادن کارها (خواه تولید کالا باشد و خواه سروصورت دادن به روابط اجتماعی و سیاسی خود) و راههای نادرستی را که باید از آن پرهیز کنند معلوم می‌دارند. برای به‌دست آوردن این دانش، لازم نیست که به‌کنه علتهای غایی امور پی برده شود ، زیرا می‌توان این دانش را صرفاً از اطلاعات آنی که تجربه به‌دست می‌دهد اکتساب کرد . افراد از راه این تجربه یاد می‌گیرند که چگونه شیوه‌های تولید را بهتر کنند ، صنایع را به‌کمال برسانند و رابطهٔ سیاسی میان فرمانروایان و رعایا ، و روابط اجتماعی میان خود رعایا را سامان دهند . و نیز از راه همین دانش تجربی است که افراد به‌سودمندی پیامبر و شریعت او و لزوم پیروی از احکامی که او برای آنها آورده است پی می‌برند .

بنابراین توسعهٔ علوم رابطهٔ نزدیک با توسعهٔ دولت و شهر و تکاپوی اقتصادی دارد . دانشها مانند صناعات عملی و تخصصی دیگر ( زیرا یاددادن و یادگرفتن دانشها خود صنعت است) ، تنها هنگامی پیشرفت می‌کنند که نیازمندیهای دیگر زندگی تأمین شده باشند . میزان پیشرفت دانشها بستگی به ایفای پاره‌ای شرایط دارد مانند : امکان فراغت ، حفظ آیین تمدن ، تقاضای اجتماعی برای خدمات دانشمندان ، وقدرشناسی و تشویق فرمانروایان از خدمات آنان که به‌صورت بذل و بخشش فرمانروایان در تأسیس آموزشگاهها و بنیاد نهادن موقوفاتی برای حفظ

این مؤسسات تجلی می‌کند. وقتی این شرایط به وجود آیند ، دانشها وصنایعی که به آنها متکی هستند می‌توانند رشد و تکامل یابند. برعکس ، فرهنگ بدوی صحرانشینان و روستانشینان و تمدن کم‌رشد قصبات ، شرایط لازم را برای توسعهٔ دانشهافراهم نمی‌سازد واز اینرو کسانی که دراین اجتماعات خواهان کسب‌مهارت در دانشها باشند باید به‌مراکز بزرگ تمدن کوچ کنند. به‌همین‌سبب تمدن‌نوبنیاد یك قوم که سابقهٔ ممتد درشیوه‌های زندگی بدوی دارد به اندازهٔ فرهنگهایی که سابقهٔ طولانی و مداوم در زندگی توأم باسکون تمدن داشته است ، نمی‌تواند در دانشها مهارت فراوانی داشته باشد، بالنتیجه وقتی اقوام بدوی از راه قهروغلبه‌با مردم متمدن تماس می‌یابند قوم مغلوب برتری خود را ازلحاظ آگاهی از دانشها براستیلاگران خویش حفظ می کنند.

۲ ـ گردآوری معلومات تجربی ، لزوم اندیشیدن دربارهٔ آنها برای مقاصد عملی مانند تولید کالا وخدماتی که مطلوب یك‌قوم متمدن است، و لزوم‌نظم‌وصورت دادن به‌مناسبات افراد دریك اجتماع متمدن ، سبب پیدایش علوم عملی می‌شوند. هرچند این علوم‌تا اندازه‌ای جنبهٔ ذهنی پیدامی‌کنند ، ولی در اصل مربوط به‌طرز انجام‌دادن‌کارها و ساختن چیزها هستند و از اینرو درعین‌حال هم دانش هستند و هم‌صنعت. این دانشها ممکن است در همهٔ ملتها مشترك باشد ، مانند پزشکی و یا ویژهٔ یك قوم باشد مانند دانشهای وضعی که عبارتند از دانشهای شرعی و دانش زبان. در نتیجهٔ تجربهٔ مداوم و ممارست در این دانشها برای افراد ازعلوم عقلی و نظری تدریجاً ملکه‌ای حاصل می‌شود که بواسطهٔ آن می‌توانند در بارهٔ علت و معلول ، جدا از تجربهٔ آنی که ازرویدادهای بخصوصی حاصل می‌شود، بیندیشند و یا این دانش را برای مقاصد عملی در مواقع خاصی به‌کار بندند. فقط در چنین هنگامی است که علوم فلسفی به‌وجود می آیند.

ولی درمجموعهٔ فرهنگ یك جامعه، مقام دانشها حتی در بالاترین مرحلهٔ تکامل در درجهٔدوم اهمیت قرار دارد. دانشمندانی که در نظرات وذهنیات غوطه‌ورند به‌حکم مشغلهٔ خود آمادگی آن را ندارند که درفن عملی سیاست یا اندوختن مال مهارتی کسب کنند. و دراین زمینه کسانی که کمتر پایبند نظرات هستند و بیشتر با معلومات تجربی سروکار دارند بر آنان پیشی می‌جویند. وانگهی چون تحصیل دانشها به‌ویژه دانشهای شرعی و فلسفی درمورد زندگی اجتماعی برهمهٔ افراد لازم نیستند، طالبان زیادی ندارند. در نتیجه، کسانی که به‌این دانشها می‌پردازند از دارندگان حرفه های دیگر معمولاً کم‌درآمدترند. فقط صنایع که دارای مصرف آنی در ادارهٔ امور دولتی و حیات اقتصادی هستند طالبان فراوان دارند وفقط در مرحلهٔ وسط عمر دولت طالب‌پیدا می کنند، زیرا دولت درآغاز و انجام‌عمرخود برای پیش بردن مقاصدش باید به‌شمشیر متکی باشد نه‌به‌قلم.

هنگامی‌که دولت وشهر وزندگی‌اقتصادی روبه‌انحطاط می گذاردتقاضابرای دانشهاوقدرشناسی‌ازدانشمندان‌ازطرف فرمانروایان‌ورعایانیزروبه‌انحطاط می‌رود. دانشها چون تفنناتی هستندکه به هنگام اشتغال فرمانروا و رعایا به جلوگیری از انقراض دولت وتأمین‌نیازمندیهای ابتدایی زندگی چندان فایده‌ای ندارند، و به هنگامی‌که تمدن دچارانحطاط و انقراض می‌شود گروه‌انبوهی از مردم نه‌آنها را تشویق می کنند ونه‌درپی آنهامی‌روند، مقام دانشمندبازهم‌پایینتر می‌رود. مدارس آنها دراثرغفلت به‌ویرانی‌می‌افتند، ودراغتشاش وهرج ومرجی که دراین مرحله حکمفرماست دانشمندان ممکن است به‌دست مردم عامی کشته شوند یا مورد آزار فرمانروایان قرارگیرند.

دربرابر چنین وضعی دانشمندان واکنشهای‌گوناگون ازخود نشان‌می‌دهند،

برخی از آنان ممکن است طرف مشورت فرمانروا قرار گیرند و اگر انحطاط دولت در اثر روشهای زیانمندی بوده که اصلاح پذیر است، در احیای دولت به فرمانروا یاری کنند. گروهی دیگر به‌ویژه دانشمندان تهیدست ممکن است باروی‌آوردن به‌دانشهای فاسدی چون کیمیا[1] و جادوگری در صدد کسب مال برآیند. و باز گروهی دیگر نیز ممکن است باشوراندن توده‌های مردم برفرمانروایان قانونی، برای خود کسب وجههٔ اجتماعی و ثروت کنند. اینها دانش باطنی خودرا بر توده‌های مردم آشکار می کنند ومدعی دفاع از قانون وبازگرداندن عدالت می‌شوند وبا آنها به زبانی مبهم و نامفهوم سخن می گویند که توده‌ها می‌پندارند وحی تازه‌ای است. صوفیان، دانشمندان وپیامبرانی دروغین برمی‌خیزند واجتماع را به‌هرج‌ومرج بیشتری سوق می‌دهند وانقراض آن را تسریع می کنند وچون ازمقتضیات اقدام سیاسی هیچ آگاهی ندارند، انقلابهای پوچی‌راه می‌اندازند که هیچ‌گاه‌توفیق نمی‌یابد وجزشکست وبدنامی و خونریزی فرجامی ندارد. بدینسان دانشهایی که یك زمان در پیشرفت وسرفرازی تمدن سهمی اداء کرده بودند، اکنون به عامل مخربی برای کمك به‌عوامل دیگر انحطاط، تبدیل می‌شوند. دانشمندان به‌انگیزهٔ

---

۱ــ رجوع شود به مقدمه درفصل مربوط به بطلان کیمیا. ابن خلدون استدلال می کند که وضع معاش دانشمندان ارتباط نزدیك با عمل کردن آنها به این دانشها وحتی بافرضیات ونظرات آنها دربارهٔ اعتبار عقلی این دانشها دارد. مثلا ابوعلی‌سیناکه وزیری توانگربود، عقیده داشت که ازکیمیا طلا نمی‌توان یافت، وحال‌آنکه فارابی که «چنان فقیر بود که ازقوت لایموت نیز محروم و ازراه کسب آن ازهرکس دورتر بود» چنان عقیده داشت که ازکیمیا طلا می‌توان یافت.

برای مطالعهٔ نقشی که کیمیا، نه درتاریخ شیمی، بلکه درتاریخ دین وفلسفه ایفاکرده وبرای اهمیت‌آن ازنظرروانشناسی امروزی رجوع شود به کتاب «روانشناسی و کیمیا» تألیف سی. جی. یونگ C. G. Jung

شهوت و کسب قدرت ومنفعت ، دوراندیشی وخویشتنداری وحس تشخیص خود را ازدست می‌دهندوبه شوراندن اجامرمی‌پردازند وبجای آنکه دانش وبینش‌خود را صرف یاری‌به‌یك فرمانروایی‌کنندکه بخواهد از انقراض دولت جلوگیری‌کند یا آن‌را به تأخیراندازد ، به سقوط وانقراض آن‌کمك می کنند .

# فصل پنجم

## علم عمران: اصول و شیوهٔ آن

### ۱

### اصول علم عمران

### بنابر تعریف هدف آن

۱ ـ اکنون که پدیدهٔ عمران و اجزاء آن را توصیف کردیم به بررسی ماهیت و اصول آن، یا عناصر اصلی و سببهایی می‌پردازیم که آن را تشکیل می‌دهند. بدون درک کامل این اصول نمی‌توان روش ابن‌خلدون را در زمینهٔ مسائل فلسفی به درستی تعیین کرد. ما نظر ابن‌خلدون را در بارهٔ سنتهای گوناگون فلسفی در جهان اسلامی به تفصیل بررسی کردیم و روشن ساختیم که او هم در فلسفهٔ نظری و هم عملی، دارای ریشه‌های ژرف در سنت فلاسفه (یعنی متفکران اسلامی پیرو افلاطون و ارسطو) و طرفدار آن بود، فلاسفه‌ای که به‌طور کلی در فلسفهٔ سیاسی از افلاطون و در الهیات و طبیعیات از ارسطو پیروی می‌کردند. از اینرو علم جدید ابن‌خلدون را نمی‌توان نتیجهٔ شورش بر ضد این سنت یا رد آن توصیف کرد، بلکه می‌توان آن را یک الحاق

مختصر وجزئی به‌آن سنت در زمینه‌ای به‌حساب آورد که پیشینیان او آن را به اندازه‌ای خوارمی‌دانستند که سزاوار توجه‌فلسفه نمی‌شمردند . این نکته برای درك اصول علم عمران اهمیت بسزایی دارد . از آنجایی که ابن خلدون از سنت فلاسفه پیروی می‌کرد ، لازم نمی‌دید که در بارهٔ اصول کلی واساسی علم یا فلسفه مانند «طبیعت» و «علتهای چهارگانه» بحث کند ، زیرا فلاسفه به‌تفصیل در بارهٔ آنها بحث کرده و به استثنای پاره‌ای اختلافات جزئی، توافق نظر حاصل کرده‌بودند. سهمی که او می‌خواست اداءکند این بودکه اصول مزبور رادر مبحث نوینی به‌کاربیرد. ابن خلدون در تدوین علم عمران ازاین اصول استفادهٔ فراوان کرد ، ولی برهانها و بحثهای دقیق نظری در بارهٔ این اصول راکه در آثار فلاسفه آمده تکرار نکرد . می توانست با اطمینان خاطر چنین فرض کندکه دانشجوی فلسفی مشرب ، معنای دقیق این اصول را ازپیش می‌داند، زیرادر تمام کتابهای ابتدایی فلسفه مفصلا در بارهٔ آنها بحث‌شده بود . اماما در بحث خود در این کتاب نمی‌توانیم چنین فرضی بکنیم ، زیرا فلسفه و اندیشهٔ فلسفی در اذهان امروزی عین آن معنایی راکه زمان ابن خلدون داشت ، ندارد یعنی درگذشته فلسفه را یك رشته معلومات برهانی می‌دانستندکه به‌عنوان سنت صحیح فلسفی پذیرفته شده‌بود و حال آنکه امروزه فلسفه عبارت از راه و روشهای گوناگونی است که همه به‌طور مساوی دعوی حقانیت آنهارا دارند . برای احتراز از اشتباه ، مادراین کتاب درجای خودمعنای دقیق اصولی راکه ابن خلدون برطبق سنت فلسفی متبوع خود به‌کاربرده بیان خواهیم کرد وسپس توضیح خواهیم دادکه‌چگونه‌اواین اصول را در تدوین علم جدید مورد استفاده قرارداد.

تشریح موضوع و مسائل علم‌عمران ، اصول علم جدید را بازهم روشنتر کرده است . ما دیدیم که چگونه این اصول درتعریف موضوع وتعیین مسائل عمران عملا به‌کار رفت و از این‌راه ما از تعریفاتی که در «مقدمه» از این اصول شده است یك

گام پیش افتادیم . اکنون می‌توانیم این اصول را با آگاهی بیشتری از اهمیت واقعیشان دوباره بیان کنیم و ما این کار را باشرح مفصلی راجع به‌فرق میان‌علم عمران و تاریخ آغاز می‌کنیم .

تاریخ ، بنابه‌تعریف ابن‌خلدون، باطبیعت وعلتهای‌وجود بالفعل‌سروکاردارد . مورخ برای درك وقایعی‌که بالفعل روی داده باید علل آنها را عیناً وجزء به جزء معلوم‌کند نه‌آنکه علل را به‌طور کلی درنظر بگیرد ودربارهٔ وقایع‌حکم کلی‌کند.

برعکس ، علم عمران چنانکه از تعریف علمی آن پیداست دروهلهٔ نخست‌با وجود بالفعل تاریخی سروکار ندارد ، بلکه سروکارش با وجود حقیقی واحتمالی یعنی باطبیعتها ، خاصیتها ، صفتها و عرضهای مشترکی است‌که برطبق‌الگوهایی قابل تشخیص ، دارای ثبات یاتغیرنسبی هستند . علم عمران ثابت می‌کند که‌اینها وجود دارند وتا اندازه‌ای لازمند و نمی‌توانستند جزآنچه هستند باشند. برای‌این علم آگاهی از وقایع بخصوص ، و تغییر و چندگانگی آنها ، غایت نیست بلکه آغازی است که از آن باید به‌کنه‌علل وقایع پی‌برد . بدینسان موضوع ماموضوع يك علم به مفهوم خلفی آن‌است : یعنی چیزی (دراین مورد ، عمران) که علم‌نشان خواهد دادکه پاره‌ای خواص آن قابل پیش بینی است .

عین همین نکته در مورد مسائل تاریخ و علم عمران صادق است ، تاریخ ، رویدادها را برحسب تابعیت وجودیشان تعیین و انتخاب وگروه بندی می کند . علم‌عمران مسائل خود را برحسب پاره‌ای خواص ذاتی تنظیم می‌کند که طرز عمل علتها و نحوهٔ‌ارتباط‌صفتهایا عرضهای مشترك را به‌وضوح نشان می‌دهد، وضمن عرضه داشتن این مسائل ، آنها را با مثال آوردن يك رشته رویداد های تاریخی روشن می‌کند. این‌رویدادها نه اصلی را ثابت می‌کنند و نه‌يك‌رشتهٔ‌کامل‌ازمثالهایی هستندکه اصل از آنها استنتاج شده است . مثالهایی هستندکه دلالت براصل دارند

اما اصل، آنها را کاملا روشن نمی کند. توضیح کامل وقایع محسوس عینی شاید احتیاج به ملاحظهٔ اصول دیگر و نیز توضیح شیوهٔ محسوس و عینی تجسم یافتن آن اصول در وقایع محسوس و عینی و بسیاری علل مادی دیگر داشته باشد.

و اما در بارهٔ شیوه های این دو مبحث، تاریخ منتهای مراتب یك فن است که پاره‌ای قواعد به کار می برد. ارزش قواعد آن را از این راه می توان اثبات کرد که ترتیب وجودی رویدادها را محرز می کنند و نشان می‌دهند که پاره‌ای لواحق به دنبال پاره‌ای سوابق آمده‌اند. می گوییم «منتهای مراتب»، زیرا این تعلیل همیشه ممکن نیست. و تاریخ، «فن» است زیرا مهارت و تخصصی است عملی که هدفش توصیف و توضیح کامل حوادث واقعی است و نمی تواند یك قاعدهٔ کلی یا یك الگوی ثابت از این توصیف و توضیح، بیرون آورد. تنها کاری که می تواند بکند اینست که نشان دهد که «ب» بعد از «الف» آمد، ولی توضیح نمی‌دهد که چرا آمد و یا چرا نمی توانست جز آنچه بود باشد. تاریخ به‌عنوان یك فن نمی تواند میان رویدادهای عرضی و یا رویدادهایی که طبیعت یا علتهای پایدارتری نشان می‌دهند و یا میان چیزهایی که عقلا ممکن یا محتمل است و چیزهایی که ممکن یا محتمل نیست فرق بگذارد. مثلا مورخ به‌عنوان یك تاریخ‌نگار نمی تواند میان رویدادهای گذشته‌ای که از لحاظ عقلی یا انسانی امکان‌پذیر است و رویدادهایی که مانند آفرینش جهان و آدم که عقل از توضیح آن ناتوان است فرق قائل شود. در این مورد مکتب تاریخ‌نگاری نقلی اسلامی حق داشت اخباری مانند آفرینش جهان را نقل کند، زیرا این نقل خبر با قواعد آنها در بارهٔ گردآوری و محقق ساختن مآخذ خبرها تعارضی نداشت، مورخان می توانستند معقولا نه استدلال کنند که وحی خدایی از شهادت چند شاهد فانی موثق‌تر است. در این گونه موارد یك مانع دیگر در سر راه مورخ وجود

دارد و آن قادر نبودن او به‌استفاده از توضیح وجودی وعلّی است که به وسیلهٔ آن ممکن است وقوع رویدادهای بشری را محرز کند، وازاینرو ناچاراست رویداد-هایی راکه ازتوضیح علت آنها عاجز است نقل کند.

برخلاف تاریخ، علم‌عمران فن نیست بلکه جزء علوم است، زیرا هدف آن کسب دانش برهانی نه دربارهٔ رویدادهای انفرادی بنفسه، بلکه دربارهٔ اصول اساسی آنها و رویدادهای متشابه دیگر است، یعنی یك‌طبقه‌از رویدادهای تاریخی‌رامورد بررسی قرار می‌دهد تا آنها را درك ودربارهٔ آنها داوریهای‌کلی کند، وازآنجایی که دربارهٔ رویدادهای عرضی یا تصادفی نمی‌توان داوری کلی‌کرد مگرتاحدودی که احتمال وقوع آنها قابل‌تشخیص واهمیت نسبی آنها تعیین پذیر باشد،ازاینرو علم عمران دراصل مربوط به‌حوادث عرضی یا تصادفی نیست. وبالاخره علم عمران فقط می‌تواند دربارهٔ چیزهایی داوری کند ودلیل وبرهان بیاورد که به‌وسیلهٔ عقل انسانی قابل درك باشد.

۲ - دیدیم که موضوع علم عمران از رویدادهای تاریخی استنتاج می‌شود، و درطبقه‌بندی علوم بعداز تاریخ می‌آید. ابن‌خلدون همچنین صریحاً می‌گوید که نخستین هدف علم عمران اینست‌که ابزاری برای تصحیح‌گزارشهای تاریخی باشد. این نکته حائزکمال اهمیت‌است، زیرا تعریف واصول هرعلم در درجهٔ اول‌از روی هدف آن تعیین می‌شود. و نیز دیدیم‌که از سه‌طبقه‌بندی علوم برطبق نظرارسطو هدف علوم نظری آگاهی ازحقیقت،وهدف علوم عملی کردار نیك وهدف‌علوم‌خلاقه به کمال رساندن چیزهای ساخته‌شده است. اگرعلم عمران یك علم عقلی وفلسفی است، پس‌چگونه است‌که هدف آن با این‌سه‌طبقه‌بندی‌کلی ازعلوم فلسفی به‌طرز خاصی متفاوت می‌نماید؟ پاسخ آن اینست که ما باعلم مخلوطی سروکارداریم که اصول اساسی آن متوجه یك هدف نظری یا عملی یاخلاق نیست. اما این‌مشکلی

است که درهمهٔ علوم عملی و نظری که ارسطو تعریف کرده مشترك است. ما سیاست را علم می‌خوانیم، درحالی‌که هدف غایی آن کسب دانش نظری نیست، بلکه‌اقدام عملی است. نیزماپزشکی را علم‌می‌خوانیم درحالی‌که هدف آن فقط درمان‌کردن است. این موارد استعمال واژهٔ «علم»صرفاً دارای ایهام نیست. مایك مبحث عملی یاخلاق رابه‌این دلیل علم می‌نامیم‌که تا حدودی جنبهٔ عملی یا نظری دارد.

درعلم عمران مامخلوطی ازسه‌عنصررا داریم: هنری یاخلاق، عملی‌ونظری. هدف آنی‌عمران‌تصحیح گزارشهای تاریخی‌است. چون ما تاریخ رایك فن‌وکتابهای تاریخ را آثار تاریخی توصیف‌کردیم، واز آنجایی‌که هدف آنی‌علم عمران‌به‌کمال رسانیدن فن‌تاریخ است، مقام علم عمران در اینجا حتی از مقام یك‌فن‌هم پایینتر می‌نماید. ولی هدف غایی تاریخ اقدام عملی‌یا به‌کمال رساندن‌کارهایی است‌که‌باید انجام شود. بدینسان هدف غایی علم‌عمران اقدام عملی نیز هست. ولی این‌هدفی نیست‌که علم عمران با آن مستقیماً سروکار داشته باشد، بلکه به‌طور غیرمستقیم از راه‌کمك به‌تکامل فن تاریخ با آن‌سروکار دارد. حتی هنگامی‌که بـه این هدف غیرمستقیم نیزبرسد بازبنفسه‌تعیین‌کنندهٔ‌کردارآدمی نیست. زیرا تاریخ‌ودرسهایی که ازرویدادهای‌گذشته گرفته می‌شود، فقط یکی از اجزاء وعناصر متعددی است که به‌انسان یاری می‌کنند تا دربارهٔ‌کارهایی‌که باید انجام دهد بیندیشد. ازاین‌رو، هدفهای علم‌عمران، چه‌آنی وچه‌غایی، شریف و شایسته نمی‌نمایند. ابن‌خلدون می‌گویدکه این مطلب به‌ویژه در مـورد هدف آنی و صحیح‌ترآن، یعنی تصحیح گزارشهای تاریخی صادق است. با اینحال‌بدیهی است‌که اگر قرار باشد علم‌عمران وظیفهٔ خود را به‌عنوان ابزاری برای فن‌تاریخنویسی انجام دهد، باید از ماهیت‌و علتهای وقایع‌تاریخی و اصولی که در زیربنای تغییر وتحول آنها قرار دارد،دانش صحیح‌کسب‌کند، وبرای درك صحیح‌اینها، طبیعت بشری باید موضوع یك تحقیق

نظری مستقل قرار گیرد. این تحقیق مربوط است به آدمیان و اعمال آدمیان که گذران و دگرگونی‌پذیر و فانی‌اند و نه ابدی و الهی. با این وصف، ابن‌خلدون ظاهراً چنین می‌پندارد که با وجود فانی بودن بشر و کردارهای او، علمی که با بشر و کردارهای او سروکار دارد می‌تواند در حد خود شریف باشد و با آنکه هدف علم عمران همراه با بلندپروازی کمتری است، مسائل علم عمران بنفسه درخور بررسی هستند.

ولی این امر در خاصیت تبعی علم‌عمران تغییری نمی‌دهد. هدف علم عمران هرچند البته از موضوع ومسائل آن اصالت کمتری دارد، با این حال بر شیوهٔ تحقیق دربارهٔ موضوع و مسائل آن ناظر و حاکم است. زیرا همین هدف است که تعیین خواهد کرد که علم عمران در پی‌جویی طبیعت و علل کردارهای بشر تا چه‌حد باید پیش برود و نیل به‌چه‌اندازه از «کاملیت» نظری را وجههٔ همت خود قرار دهد، یعنی چون هدف علم عمران تصحیح گزارشهای تاریخی برای استفادهٔ مردان‌عمل است نمی‌تواند طبیعت و علل کردارهای آدمی را کاملا پی‌جویی کند یا درصدد تدوین یك علم کامل نظری دربارهٔ بشر برآید. و این خواه‌ناخواه از جنبهٔ علمی آن می‌کاهد، زیرا این جنبه همواره تناسب باکلیت و ابدیت استنتاجات یك علم دارد.

گذشته از اینها، چون علم عمران ارتباط خاص با تعلیل و تصحیح رویدادهای واقعی تاریخی دارد نمی‌تواند سعی خود را چنانکه باید وشاید به‌امکانات تحقق نیافته یعنی آنچه بشر بایستی اکنون و در آینده بکند مصروف دارد. از این‌مهمتر علم‌عمران بنفسه نمی‌تواند نشان دهد که در یك وضع بخصوص چه باید کرد و یا بهترین طرز عمل درهمهٔ شرایط چیست؟ اینها باید توسط مرد عمل تشخیص و توسط فلسفهٔ سیاسی نشان داده شود. مثلا در بررسی نظامهای اجتماعی، علم عمران سروکار با آن قسمت از طبیعت و علل کردارهای بشری دارد که موجب برقراری نظامهای موجود می‌گردد. اگر تصادفاً این نظامهای اجتماعی منبعث از شهوت کسب‌قدرت،

یا تحصیل مال یا جاه‌طلبی باشد در آن صورت علم عمران دربارهٔ این خواهشها و اینکه چگونه اینها منتهی به استقرار نظامهای سیاسی می‌شوند بحث می‌کند. این محدودیت دیگری است که علم‌عمران را مانع ازکاملیت نظری مـی‌شود. بسیاری از مسائل مربوط به‌بشر و زندگی اجتماعی او ازحیطهٔ علم عمران بیرون می‌ماند زیراهدف اولیهٔ علم‌مزبوراینست که‌رویدادهای‌واقعی را تشریح‌وگزارشهای‌مربوط به‌آنها را تصحیح کند.

بااین وصف‌فقدان‌کاملیت‌نظری‌تاآنجاکه بدرك رویدادهاوتصحیح گزارشهای تاریخی در بارهٔ آنها مربوط می‌شود، خود مزیتی است. این علم از راه نـزدیك ماندن به‌رویدادهای‌تاریخی می‌تواندبه‌مورخ یاری‌کند تابه‌علل نزدیك‌آنها پی‌ببرد، می‌تواند دامنهٔ تحقیقات مورخ را به‌رشته‌هایی بکشاندکه او تاکنون به‌این‌سبب از نظردور داشته بودکه به‌ارتباط آنها با رویدادهای مورد علاقه‌اش نیندیشیده بود. نیزعلم عمران می‌تواند علاوه برقاعدهٔ تجربی گزینش قاعدهٔ دیگری به‌دست مورخ بدهدکه مبتنی برماهیت خود رویدادهای تاریخی است. آنچه علم عمران‌ازحیث کلیت و ابدیت‌نقص دارد از راه‌نزدیك بودن به‌رویدادهای واقعی‌ودرك‌آنهاجبران می‌کند.

۳ـ به‌دیدهٔ ابن‌خلدون، اصول کلی، یعنی اصول متعارفی‌که به‌واقعیتی که علم، مورد تحقیق قرار می‌دهد، راجع‌می‌شوند و درآن بالفعل وجود دارند.اینها فرض وگمان وپندار محض نیستند: از آنجایی که علم‌عمران نخستین علم‌نیست، اصول آن نیز نخستین اصول نیستند، بلکه اصول تبعی پایین مرتبه‌ای هستندکه فقط از پاره‌ای‌لحاظ، اصول هستند یعنی‌از لحاظ‌کردار و دستاورد بشری،قضایایی هستند که‌شالودهٔ عمران یا فرهنگ‌را تشکیل می‌دهند ومتقدم برعلم‌عمران‌هستند و از آنها نتایج وعواقب دیگری ناشی می‌شود.

ولی واژهٔ «متقدم» ایهام دارد و اکثراً معنای تقدم زمانی را افاده می کند. این جزء مهمی است که علم عمران مورد مطالعه قرار می‌دهد، ولی به‌هیچ‌وجه به‌معنای تقدم اصول آن نیست. درمنطق خلفی، تقدم اصولا متکی بر تقدم درطبیعت است و از آن مشتق می‌شود. پس اصولی که علم‌عمران پی‌جویی می کند آن عناصر اصلی هستند که طبیعت عمران یا فرهنگ را تشکیل می‌دهند.

## ۲

## دولت و فرهنگ: علل صوری ومادی

۱ - ابن‌خلدون مدعی است که عمران یا فرهنگ طبیعتی خاص ذات خود و عوارضی طبیعی دارد، وقصدش ازاین گفته اینست که می خواهد فرهنگ را ازچیزهایی که‌ذات و وجودشان یکی است متمایزسازد. این چیزها «اصل حرکت وتغییر» را درنفس خویش یا ندارند یا ازآن بی‌نیازند، یا بالقوهٔتام یابالفعل تام وجوددارند بی‌آنکه نیازازگذشتن از یکی به‌دیگری‌داشته باشند. بنابراین طبیعت به‌کلی‌ترین معنای خود، یك اصل و یك‌علت جنبش و تغییر است. همان معنای ذات را دارد منتها ذات لزوماً معنای حرکت و تحول را افاده نمی‌کندوحال آنکه طبیعت این معنی را افاده می‌کند. پس‌طبیعت نوعی از ذات است‌که فصل آن، حرکت‌وتغییر است. چون طبیعت جزئی از ذات اشیاء طبیعی است، این اصل حرکت و تغییر جزء وجود ذاتی آنهاست. ازچیزهایی که‌منشأ حرکت در درون خود هستندبعضی

---

۱ـ ازاینرو «حرکت» درتعریف ذات در «طبیعیات» ارسطوگنجانده شده آنجاکه می‌گوید: «... طبیعت منشأ یا سبب حرکت یا سکون درچیزی است‌که اصلا بآن تعلق دارد» (رجوع شود به «طبیعیات» ابن سینا).

فقط در یك جهت عمل می کنند مثلا یك جسم گرم درشیء مجاور خود تولیدگرما می‌کند و جزاین نمی‌تواندبکند. امابشر می‌تواند در یك‌زمان یك‌نوع رفتار کند و در زمان دیگر عکس آن، ونیز می‌تواند هردوکار متضاد را در زمان واحدانجام بدهد. بنابراین کردار اومتعلق به‌آن جنس ازچیزهای طبیعی است‌که نتیجهٔاراده و اندیشه هستند.

برای‌پی‌بردن به‌طبیعت فرهنگ، مانند طبیعت تمام حادثات ما بایدبه‌علتهای آن یا اصول و عناصری که آن را تشکیل می‌دهند پی‌ببریم[1]. همین علتهاست که وقتی با هم در نظر گرفته شوند به فرهنگ و صفات‌گوناگون آن یك هویت‌ویك واقعیت خارجی می‌دهندکه می‌توان آن را تعریف و ازچیزهای دیگرمجزی‌کرد، وبه‌واسطهٔ تعریف همین واقعیت خاص در نتیجهٔ پی‌بردن به‌علل واسباب‌آن می‌باشد که عقل‌ازطریق برهان دربارهٔ فرهنگ و عوارض آن دانش حاصل می کند، زیرا دانش وگمان دربارهٔ حادثات از آگاهی در بارهٔ علتهای آن اعم از فاعلی، مادی، صوری وغایی منبعث می‌شود. این‌علتهامقدم‌برموجوداتی هستند که ازآنهابه‌وجود می‌آیند، و به‌نوبهٔ خود معلولهای علل دیگری هستند. ولی ابن‌خلدون به‌پیروی از آیین «الهیون» وبه‌خلاف «دهریون»منکر امکان وجود علتهای نامتناهی‌می‌شود ومی گویدکه همه به علت نخستین یا مسبب‌الاسباب منتهی می کردند. در داخل این سلسله مراتب علتها، علم عمران نه‌باتمام علل یاعلت‌العلل بلکه مستقیماً با آنهایی سروکار داردکه ارتباط بیواسطه بادرك تاریخ دارند.

برای‌پی‌بردن به‌ماهیت فرهنگ یاعمران‌ما باید دست کم‌دو تاازعلتهای آن‌را

---

۱ــ دربارهٔ رابطهٔ طبیعت باعلتهای‌چهارگانه، کندی می گوید: «فیلسوفان ماده‌راطبیعت، صورت را طبیعت، ذات هرچیزی را طبیعت، طرق سکون راطبیعت ونیرویی راکه به‌اجسام نظم می‌بخشد، طبیعت می‌نامند». حدود، ۱۷۹. رك: ابن سینا در حدود، ابن رشد در مابعدالطبیعه وتهافت‌التهافت.

بدانیم: یکی علت مادی‌ودیگر صوری. اینهادوجزء اولیه وذاتی هستند که‌از ترکیب آنها عمران به‌وجود می آید. علت مادی ( یاقابلی ) مادهٔ اصلی یاقشرزیرین یك شیء است و معمولا با اجزاء آن یکی است. از اینرو ابن‌خلدون اجزاء متشکلهٔ فرهنگ یعنی تکاپوی اقتصادی و بنیادهای شهری و مانند آن را مادهٔ فرهنگ می نامد. خصیصهٔ اصلی علت مادی اینست‌که چون علت یك شیء طبیعی است بالقوه وجود دارد و وجود آن خودبخود سبب وجود بالفعل معلول آن نمی‌شود. درنتیجه اجزاء فرهنگ بالفعل وجود ندارند، بلکه‌فقط دارای وجود بالقوهٔ توده‌ای‌ازماده هستندکه باید شکل بگیرد. پس علت صوری‌است‌که به‌یك‌شیء هویت‌می‌بخشد و وجود بالفعل آن دلالت بروجود بالفعل فرهنگ دارد، زیرا درموجودیت‌بالفعل، صورت مقدم برماده است. گذشته از این، علت است که اجزاء مادی فرهنگ را تشکیل می‌دهد وبه‌آن صورت، شکل یاسیرتی می‌بخشدکه درحدود آن یك«کل» منفرد را تشکیل می‌دهند.

ابن‌خلدون می گویدکه علت صوری فرهنگ، دولت است. پس دولت، اصل متشکل درفرهنگ است و به‌آن یك‌کلیت طبیعی می‌دهد که در داخلهٔ آن اجزاء تبدیل به‌عناصر فعال می گردند. بدون وجود دولت‌که صورت فرهنگ را تشکیل می‌دهد اجزاء مادی فرهنگ مثلا تکاپوی اقتصادی، نمی‌توانند به عنوان اجزاء واقعی یك کل وجود داشته باشند، بلکه فقط بالقوه وجود دارند. درهرمرحله از تکامل فرهنگ، موجودیت بالفعل اجزاء آن، تناسب با میزان موجودیت بالفعل صورت آنها دارد که همان دولت‌باشد.

شیوهٔ صحیح تحقیق در بارهٔ علت صوری فرهنگ، شیوهٔ تحلیلی است یعنی

---

۱ـ درپایان بحث خود راجع باین موضوع که: «شهرهایی که پایتخت پادشاهان‌هستند با اضمحلال وانقراض دولتها به ویرانی می‌افتند» (مق، ج ۲، ص ۲۶۱ به بعد) ابن‌خلدون—

تحقیق اجزاء یا عناصر عمران و رابطهٔ آنها با یکدیگر. از آنجایی که عمران حادث وفانی و تغییرپذیر است، این شیوه به‌تنهایی برای تعلیل کامل آن کافی نیست، چون عنصر تغییر و تحول را نادیده می گیرد و بحث روی عمران را در مرحله‌ای متمرکز می‌دهد که عمران تشکیل یافته و به‌رشد کامل خود رسیده است.

←می گوید: «علت طبیعی اولیهٔ آن اینست که نسبت دولت وملك با عمران به‌مثابهٔ صورت باماده است. شکل وصورت است که بانوع خود وجود آن (یعنی عمران یافرهنگ) راحفظ می کند. درعلوم حکمت به‌ثبوت رسیده که آنها (یعنی ماده وصورت) را نمی‌توان ازیکدیگر جداکرد. دولت بدون‌عمران یا فرهنگ تصورناپذیر است وعمران یا فرهنگ بدون دولت وملك محال، زیرا چون بشر فطرتاً متجاوز است به فرمانروا نیازدارد. ازاینرو یك سیاست اعم از شرعی یا پادشاهی بوجود می‌آید واین معنای دولت است. چون این دو (عمران ودولت) تفکیك‌پذیر نیستند اختلال دریکی سبب‌اختلال دردیگری می‌شود به‌همان‌سان که نابودی یکی، موجب نابودی دیگری می گردد». (مق، ج۲، ص ۲۶۵).

پس رابطهٔ میان دولت و عمران یا فرهنگ رابطهٔ صورت با ماده، وکل با جزءاست. بااین‌حال‌چنانکه‌پیشتر گفتیم‌عمران‌یك کل‌است که‌مظاهر گوناگون آن‌ازجمله‌دولت‌جزءآن‌هستند. ازاینرو واژهٔ «عمران»، دارای ایهام است. زیرا ازیك سو به معنای کل‌وازآن جمله دولت، به‌کارمی‌رود وازسوی‌دیگر به معنای «ماده» یا اجزایی که دولت، صورت یا تشکیل‌دهندهٔ کل آنهاست. اگرما دومعنایی‌راکه واژهٔ «کل» برای‌افادهٔ آنها به‌کارمی‌رود ازهم بازشناسیم این تضاد مارا به اشتباه نخواهد انداخت. اگر مقصود ازکل، ترکیب عناصریا اصول گوناگون باشد، درآن‌صورت عمران کل است. درحدود این کل، دولت یك عنصریا اصل است یعنی‌اصل صوری که علاوه برآن، عناصرواصول دیگری ازجمله ماده یا اجزاء عمران‌نیزوجود دارند. اما اگراین اصول‌را تجزیه و تحلیل کنیم می بینیم که یکی ازآنها یعنی اصل‌صوری یا دولت، اصل متشکل‌است که بدون‌آن، اجزاء عمران بالفعل‌وجود ندارند. به این‌معنی،دولت مقدم برماده یا اجزاء عمران است. چون دولت اصل متشکل است باید کل نیز باشد که درمحدودهٔ آن، مادهٔ عمران به عنوان یك‌جزء، بالفعل وجود دارد. ابن‌خلدون قصد داشت این اجزاء را ازصورت یا به عبارت دیگرازدولت متمایز کند. نیاز به اصطلاحی‌داشت که معنی‌همهٔ آنهارا افاده کند، وبازآنهارا «عمران» نامید. (تمایزمیان‌دومعنای واژهٔ «عمران» هنگامی آشکار می‌شودکه مق، ج۱، ص۶۶-۶۷ با موارد ذکرشده دربالامقایسه گردد).←

۲ ـ ماهیت دولت را نمی‌توان جدا از ارتباطش با مادهٔ آن یابا اجزائی که عمران را تشکیل می‌دهند تشخیص‌داد. معنای این‌حرف به زبان سیاسی اینست‌که ماهیت دولت را ارتباط فرمانروا بارعایا تعریف وتعیین می کند. ابن‌خلدون پس‌از تحقیق دربارهٔ این ارتباط به این نتیجه می‌رسدکه ممکن است بیش از یك نوع ارتباط (میان فرمانروا ورعایا) وجود داشته باشد و فرقی که او میان دولتهای گوناگون می گذارد در درجهٔ‌نخست مبتنی برهدفهایی‌است‌که دولتها دنبال‌می‌کنند. مابه‌هنگام تحلیل علت غایی عمران در بارهٔ این هدفها بیشتر سخن خواهیم‌گفت.

---

←اگر عمران را به مفهوم اخیر درنظر گیریم، وسعت معنای آن ازمعنای دولت بیشتر نیست صورتهایی غیرازدولت را شامل‌نمی‌شود وجنسی‌نیست‌که دولت درحکم نوعی ازآن‌باشد. دولت وعمران هردو به یك اندازه وجود بالفعل‌دارند، ودولت یك اصل‌است‌که یك عمران‌رامشخص می‌سازد وآن‌را ازعمرانهای‌دیگر تفکیك می کند. درهرزمانی، به تعداد دولتها عمران وجود دارد، وتوسعه وتکامل‌یك عمران بستگی به‌توسعه وتکامل دولت‌آن عمران بخصوص‌دارد، زیرا پیش ازآنکه دولت به وجودآید وپس‌ازآنکه ازمیان برود، فقط اجزاء مادی بدون صورت یك عمران وجود دارد. وانگهی مفاهیمی مانند عمران بدوی وعمران حضری، عمران را از لحاظ وجودی گروه بندی نمی کنند، واصولی نیستندکه برطبق‌آن بتوان هرگروه را یك‌کل به شمار آورد. اینها تجریداتی ازنوع عمرانند ومتشابه با مفاهیمی مانند جوانی و پیری‌در روانشناسی‌هستند. این می‌رساندکه عمرانهای بدوی‌وحضری دونوع عمران‌نیستند. عمرانهای بدوی عمرانهای ناقصند مانندکودکانی که چون نیروی تولید مثل وتعقل‌راکه ازخصائص‌بشر است فاقدند انسانهای‌ناقصی‌هستند. ولی‌کودکان این‌نیروهارا بالقوه دارند. کودکان‌صورت یك انسان‌کامل‌راکه بدون‌آن نمی‌توانستند وجود داشته باشند دارا هستند. همچنین هرچند عمرانهای بدوی تمام اجزاء متشکلهٔ یك سازمان‌سیاسی رشد یافته‌را ندارند، همان‌وجودآنها دال‌براینست‌که دولت تا حدودی درآنها وجود دارد، وآنها صورت یك دولت کامل‌را بالقوه دارا هستند، اگرعمرانهای بدوی وحضری‌را دونوع متمایز به‌حساب‌آوریم، مانند اینست‌که کودکان وآدمهای بالغ‌را دونوع متمایز بدانیم.

عجالتاً فقط به ذکر آنها و انواع و اشکال دولتهایی که از دنبال کردن این هدفها به وجود می‌آیند بسنده می‌کنیم. تعداد این هدفها در اصل سه‌تاست: (۱) خیر رعایا در دنیا و آخرت. سیاستی که مبتنی بر این هدف باشد از خیر دنیوی و اخروی پیروی می کند. (۲) خیر رعایا در این جهان. سیاستی که بر شالودهٔ این هدف قرار گرفته باشد فقط خیرهای دنیوی را دنبال می‌کند. (۳) خیر فرمانروا در این دنیا. سیاست متکی بر چنین هدفی، فقط خیر دنیوی فرمانروا را در نظر دارد. ابن‌خلدون رابطهٔ میان فرمانروا و رعایا را که متکی بر هر کدام از این سه نوع کلی هدف باشد «سیاست»[1] می‌نامد و می‌گوید سیاست پایه‌ای است که فرمانروایی (یا به قول خود او «حکم») فرمانروا بر آن استوار است. بنابراین به همان اندازه که «سیاست» هست «حکم» هست، و ماهیت هر «حکم» از سیاستی که بر آن مبتنی است پیروی می کند.

چون دو هدف اخیر وجه مشترکی دارند که همان نادیده گرفتن خیر بشر در آخرت می‌باشد، ما دو نوع کلی هدف داریم، یکی هدفهای دنیوی و اخروی و دیگری فقط دنیوی، و دو نوع کلی دولتی که مبتنی بر آنها هستند عبارتند از (۱) سیاست شرعی یا دینی و (۲) سیاسات عقلی یا سیاساتی که عقل تجربی بشر ابداع کرده «بی آنکه از نور خدا مدد گرفته باشد». سپس سیاسات اخیر نیز به هدفهای فرمانبران و هدفهای فرمانروایان تقسیم می‌شوند.

۳ ـ سیاست شرعی. خصیصهٔ اصلی صوری سیاست شرعی اینست که از منشأ ایزدی سرچشمه می گیرد. «سیاستی» است که از سوی خدا به توسط پیامبر نازل می‌شود و پیامبر آن را ابلاغ و وضع می کند. شارع بر خلاف واضع قوانین دنیوی،

---

۱ـ «سیاست» قوانین مملکت نیست بلکه قوانین ثمرهٔ سیاست هستند. سیاست از قوانین یا رهبری سیاسی اصولی‌تر است. درواقع سیاست شیوهٔ زندگی اجتماع به ویژه زندگی سیاسی آن است. ولی باید توجه داشت که ابن‌خلدون «سیاست» را به معنای فرمانروایی دنیوی یعنی به مفهوم مخالف «ملك طبیعی» مبتنی بر تمایلات فرمانروا از یك‌سو، و «ملك شرعی» از سوی دیگر، نیز به کار می برد.

مصالح همگان رادر بارهٔ امور زندگی آن جهان که بر آنان پوشیده است می‌داند. عقیدهٔ پیروان به اینکه این «سیاست» از سوی خدا آمده، امین بودن پیامبر، وحقانیت تعالیم او در بارهٔ چیزهای ناپیدا، نخستین خصیصهٔ «سیاست شرعی» را به وجود می‌آورد: یعنی اینکه ارتباط میان فرمانروا وفرمانبردار مبتنی بریك اجبار وایمان باطنی است، نه‌مانند سیاستهای عقلی مبتنی برامید به حصول خیر ظاهری. عقیدهٔ پیروان به‌پاداش وکیفر آن جهان ـ که شرع مقرر داشته است ـ نیز آن را از همهٔ سیاسات‌عقلی که‌مبتنی برایمان به آن جهان نباشد متمایز می‌سازد. وبالاخره شارع (پیغمبر یا جانشین او) شریعت رادر درجهٔ نخست نه برای خیر وسعادت دنیوی پیروان خود بلکه برای خیر وسعادت اخروی آنها وضع می‌کند. بدین منظور، او ممکن است در بر خورداری از خوشیهای این جهان، میانه‌روی را تجویز کند و یا حتی بعضی از این خوشیها را اگر با سعادت آن جهان ناسازگار باشند منع نماید. ایمان به‌کیفر آن جهان در امت «ملکه‌ای» به‌وجود می‌آورد، و این همان نیروی درونی است که اثر تکلیف شرعی («یا» وجوب») راروشن می‌کند. اجرای احکام شرع واجب است. زیرا امت به این احکام بی‌چون‌وچرا «ایمان آورده است». خدایی بودن این احکام، یقین کامل در بارهٔ درستی آنها و ایمان مطلق به‌حسن اثر آنها به وجود می‌آورد، وتوأم‌شدن همین دوعامل است که اجرای احکام‌شرع را واجب‌می‌سازد[1].

---

۱ـ رجوع‌شود به‌اشتراوس Strauss در کتاب «ستمکاری» Persecution ص ۱۰-۱۱، ۹۷- ۹۸، ۱۱۵-۱۱۷و۱۲۱ به بعد. واژهٔ واجب راکه ابن‌خلدون دراینجا به‌کار برده می‌توان به دو گونه توضیح داد: (۱) به ظاهر، این واژه به عنوان یك اصطلاح شرعی به‌کار رفته که معنایش‌را می‌توان‌درحیطهٔ شریعت (اسلامی) روشن‌ساخت. احکام شرع واجب‌الاطاعه‌هستند، زیرا از وحی والهامی سرچشمه می‌گیرند که مسلمانان به‌آن ایمان دارند. (۲) از نظر علم عمران، احکام شرایع گوناگون واجبند، زیرا جوامع گوناگونی که به‌آنها باوردارند بی‌قید وشرط سر تسلیم در برابر آنها فرودمی‌آورند وحال آنکه اطاعت جوامع دیگر ازقوانین‌عقلی خودشان بستگی به این‌دارد که قوانین مزبورتا چه اندازه خواهشهایشان‌را برآورده‌می‌سازد یا ازشری که ازآن می‌هراسند جلوگیری می‌کند.

مردم باید بی‌درنگ سر تسلیم در برابر آنها فرود آورند و آماده باشند تا همهٔ دارایی دنیوی را درراه اجرای آنها نثار کنند.

ولی نباید از این چنین نتیجه‌گرفت‌که «سیاست شرعی»، خواهشهای‌طبیعی بشر یا بنیادهایی‌را که‌براین خواهشها پایه‌گذاری‌شده‌اندازمیان می‌برد یاسرکوب می‌کند. چنین چیزی محال است، زیرا خواهشهای نفسانی بشرشالوده های‌لازم برای‌تمام سیاستها از جمله سیاست‌شرعی‌هستند. شرع فقط این خواهشها راتعدیل می‌کند وآنها را به‌راه‌نیل به‌هدف واقعی بشر سوق می‌دهد:

«بدان‌که به‌دیدهٔ شارع، این جهان و احوال آن همه وسیله‌ای برای‌رسیدن به‌سر منزل مقصود است. و کسی‌که این‌وسیله را گم‌کند هرگز به سرمنزل مقصود نخواهد رسید. هرکاری که شارع‌نهی یا نکوهش‌کرده یا حکم به‌پرهیز از آن‌داده مرادش این نبوده که آن (کار) به کلی‌ترک یا ریشه کن شود، یا قوایی که آن را پرورش دادند پاک‌تعطیل گردند، بلکه‌قصد (شارع) این بوده‌که آنها را تا جائی که ممکن است به‌سوی مقاصد درست سوق دهد».

چون قصد شارع وجانشینانش اینست‌که سعادت وخیر بشر رادر این جهان و آن جهان حفظ وحراست کنند ازاینرو به‌امور هردوجهان می‌پردازند:

«اما در امر دین، او (شارع) به‌مقتضای تکالیف شرعی‌که خود مأمور ابلاغ آنها و واداشتن مردم به اجرای آنهاست عمل می‌کند. و درسیاست این جهان، به مقتضای رعایت مصالح آنان درعمران بشری‌رفتار می‌کند. گفتیم که فرهنگ برای بشرضروری است و رعایت مصالح او نیز ضرورت دارد، زیرا اگر در آن‌اهمال‌شود فرهنگ به‌تباهی می‌گراید. نیز گفتیم که پادشاهی وقدرت ناشی از آن‌برای‌تأمین این مصالح کافی هستند. البته اگر این (پادشاهی) اتکاء براحکام شرعی می‌داشت کاملترمی‌بود، چون شرع به‌این‌مصالح‌ازهمه داناتراست. پس پادشاهی (درمرتبه‌ای)

پایین‌تر از خلافت‌است، و اگر سیاست‌شرعی،اسلامی می‌بود سلطنت‌زیر فرمانروایی خلافت درمی‌آمد و اگر غیراسلامی می‌بود جدا می‌گردید[1].

پس سیاست شرعی اصول سیاستهای عقلی را نیز شامل است وهمهٔ‌کردارهای بشر و روابط اجتماعی وسیاسی‌اورا درهردوجهان فرامی گیرد. جامعه‌ای‌نیست که در آن خواهشهای نفسانی باهدفهای دیگر اخروی یا روحانی صرفاً هماهنگ شود و درهمزیستی‌مسالمت‌آمیز به‌سر ببرند.نیز دین ودنیا، برادران‌توأمان‌نیستند. سیاست شرعی سیاست واحدی است که در آن هدفهای دنیوی فرع برهدف بشر در آن جهان قرار می‌گیرند وبرسیاستهای عقلی برتری دارد ، زیرا افق هدفهای بشررا پهناورتر می‌کند و دریاری به‌بشر در تأمین مصالح این جهان نیزمؤثرتر است ، زیرا به‌این مصالح از همه داناتر است .

همینکه این اصول سیاست شرعی درك شود، رابطهٔ صوری میان فرمانروا و فرمانبردار وترتیب مقامها درآن به‌روشنی نمایان می‌گردد . رابطهٔ میان فرمانروا وفرمانبردار درسیاست شرعی‌مبتنی بردواصل عمدهٔ سیاسی‌است : یکی«عدل محض» که وجود ندارد مگر در چنین سیاستی زیرا در آن ، عدل هم توسط شرع حکم شده و هم به وسیلهٔ اجماع امت حفظ گردیده است[2]. وانگهی این فضیلت عالی

---

۱ـ مق، ج۱، ص ۳۹۳-۳۹۴ رجوع شود به ص۷۲ و۲۴۶. پس هنگامی که ابن‌خلدون می‌گویدکه « خلافت دین‌است وهیچ ارتباطی با «سیاست ملکی» ندارد» ( مق،ج۲، ص۶سط ۷-۸) مقصودش این نیست که دین با سیاست مطلقاً سروکاری ندارد ، بلکه مقصوداینست که هدفهای سیاست اجتماعی دین، هدفهای یك سیاست شرعی است نه دنیوی.

۲ـ مق، ج۲، ص۲۴۹ سط۱۶. دربارهٔ منظورشارع ازنهی«ظلم»وورابطهٔمیان عدل‌وپیشرفت عمران رجوع شود به مق، ج۲، ص۹۳-۱۰۰.آورده‌اندکه خلیفهٔ دوم عمر(متوفی به‌سال ۲۳ هجری) ازسلمان فارسی(متوفی بعدازسال ۳۵ هجری) پرسید: «من‌فرمانرواهستم‌یا خلیفه؟» سلمان درپاسخ گفت : « اگرازسرزمین‌مسلمانها یك درهم کم یا زیادتر(ازآنچه باید) بگیری و به‌خطا خرج کنی، پس فرمانرواهستی نه خلیفه . »رجوع شود به « حسن‌المحاضرة » سیوطی ج۲، ص۹۱-۹۲ وبه «احکام » ماوردی، ص۱۶، سط ۵-۷.

اجتماعی در سیاست شرعی برطبق کاملترین تعریف آن وجود دارد، یعنی اینکه به‌هر کس آنچه حق اوست و برای او نیکوست داده شود، پس نیکی حاصل ازاین سیاست، نیکی کلی است نه‌جزئی. دومی «قصد» یا اعتدال است که آن نیز حکم شرع است[۱]. عدل واعتدال مانند همهٔ اصول سیاست شرعی برای کمك به حصول مقاصد بشر اعم از دنیوی واخروی حکم شده است. پس عدل برای حفظ اجتماع ویاری به انسان دررسیدن به سعادت دنیوی واخروی است، واعتدال به‌این قصد است که اجتماع را از زیاده‌رویهای خواهشهای نفسانی که منجر به‌انهدام آن می‌شوند حفظ کند و به بشر یاری کند تا به‌مصالح دنیوی به‌عنوان جزئی از کل مقاصد خود بنگرد[۲].

مهمترین مقام درهر نظام سیاسی، عالی‌ترین مقام با بیشترین قدرت یعنی مقام

---

۱- مق ج اول ۳۳۹ - ۴۲ و ۳۷۰ به بعد. مقایسه شود با کعف، ج ۲ ص ۳۸۵-۳۸۶. آورده‌اند که خلیفهٔ سوم عثمان (۳۵/۶۵۶) به ابوذر (متوفی به‌سال ۳۲/۶۵۳-۳۳) ازصحابهٔ پیامبر، که مردی بسیار پرهیزگار و ریاضت کشی بود گفت: «ای ابوذر به‌مردم نمی‌توان تکلیف کرد که زندگی توأم با ریاضت در پیش گیرند. تنها وظیفهٔ من اینست که میان آنها مطابق احکام خداوند داوری کنم». اعتدال که یکی از اصول سیاست شرعی است قرینهٔ خود را در مزاج معتدل اقوامی می‌یابد که در قلمرو چنین سیاستی زندگی می کنند. ازاینرو ابن‌خلدون به‌این نتیجه می‌رسد که آنها معمولا ساکنان مناطق معتدله هستند (مق، ج ۱، ص ۱۵۰).

(توضیح: باید دانست که ابوذر غفاری، صحابی ومصلح معروف هیچ‌گاه نمی‌خواست که مردم باریاضت زندگی کنند. اینگونه ابوذر را معرفی کردن برای تبرئهٔ عثمان است ازرفتاری که با او کرد و آن صحابی جلیل القدر ومورد محبت پیامبر را آنهمه شکنجه وآزار کرد تاسرانجام درتبعیدگاهی بی‌آب وگیاه (ربذه) بدرود حیات گفت. بلکه ابوذر ازعثمان می‌خواست که مطابق احکام قرآن عمل کند واموال بیت‌المال را خودسرانه میان خانوادهٔ خویش به‌مصرف نرساند و فقرا را پایمال اغنیا نسازد. رجوع شود به «الغدیر» علامهٔ امینی؛ » ج ۸ و ۹ و« مرآة‌الاسلام» دکتر طه حسین). م.

۲ - برای تعریف دقیق‌تر هدف سیاست شرعی رجوع شود به فصل پنجم این کتاب، قسمت چهارم.

بنیان‌گذار یا شارع و پس از او فرمانرواست. این مقام از دوحیث مهم است. کسی که شاغل آن است مظهر آن سیرت انسانی است که بیش از همه مورد احترام و تقلید اتباع یك نظام سیاسی بخصوص می‌باشد. اینکه آیا آنان او را به آن مقام بزرگ وبلند بر گزیده‌اند یا باسکوت به‌فرمانروایی اورضا داده‌اند، البته ملاحظهٔ مهمی است، ولی در هرصورت سروری اورا به طور صریح یا ضمنی پذیرفته‌اند. گذشته از این، وقطع نظر ازاینکه بنیان‌گذار یا فرمانروا ازچه راهی به‌این مقام رسیده‌اند، آنان نظام‌سیاسی را به وجود می‌آورند وازصفات وروحیات خود نقشی برآن می‌گذارند. شیوهٔ زندگی عمومی یا نظام (رژیم) آنان، عامل اساسی درتعیین شیوهٔ زندگی جامعه‌ای است که برآن فرمانروایی می‌کنند، زیرا آنانند که کلی‌ترین و مهم‌ترین تصمیمات سیاسی را می‌گیرند.

ابن‌خلدون به‌هنگام‌توصیف «سیاست شرعی» دراسلام سخت می کوشد تامیان فرمانروایان در سیاست شرعی و فرمانروایان در سیاست عقلی، و به دیگر سخن میان خلیفه وفرمانروا تمایزقائل شود. خلیفه جانشین پیامبراست. پیامبر شرع‌را برای‌آن «نظام سیاسی واجتماعی» بنیادگذاری و وضع کرده‌که درآن بشر بتواندبه سعادت در این جهان و آن جهان نایل آید. اگر بخواهد نظام او دوام یابد باید فرمانروایی جای اورا بگیردکه جانشین واقعی او باشد، یعنی نظام اجتماعی او را حفظ کند. ولی خلیفه، برخلاف پیامبر، دعوی آمدن‌ازسوی خدا نمی‌کند[1] ... ونیز

---

۱ــ درتعریف منصب خلافت وشرایط خلیفه، نظرات ابن‌خلدون به‌طور کلی‌منطبق است با نظر اهل سنت، چنانکه در «اصول» (ص۲۷۱ به بعد) بغدادی و «احکام» (ص۳ــ۳۳) ماوردی آمده است. از اینرو تفاوت میان طرز برخورد او ونظرات اهل سنت در بادی امر آشکارنیست.

مقام اورا عقل ضروری نمی‌شمرد[1]، زیرا «نظامهایی» هم وجود دارند که در آن خلفا فرمانروایی نمی‌کنند یا پیامبران بنیان‌گذاری نکرده‌اند. منصب خلیفه وجود خود را مدیون «اجماع»[2] است و چون اجماع یکی از مبادی شریعت اسلام است، این منصب را می‌توان واجب شرعی نامید. این وجوب شناسایی و اطاعت از خلیفه واجب شرعی (یا بقول ابن‌خلدون «شرعی تکلیفی») است نه عقلی[3]. از آنجایی که مبدأ آن اجماع امت است، خلیفهٔ حقیقی باید متکی بر رضای امت باشد. اما امتی که رضا به فرمانروایی خلیفه می‌دهد باید امتی باشد که شیوهٔ زندگی او را می‌ستاید و گرامی می‌شمرد. منصب خلافت، «کمال اوصاف و احوال را ایجاب می‌کند». وفقط امتی که دست بیعت به چنین مردی می‌دهد سزاوار زیستن در قلمرو «سیاست شرعی» است.

مطابق شریعت اسلام خلیفه باید چهار شرط را واجد باشد: نخست باید «علم»

---

۱ - این عقیدهٔ معتزله بود. رجوع شود به «اصول» بغدادی. و مقالهٔ هـ. آ. ر. گیب، تحت عنوان: «نظریهٔ ماوردی دربارهٔ خلافت»، در مجلهٔ فرهنگ اسلامی (چاپ حیدرآباد دکن، شمارهٔ ۱۱ سال ۱۹۳۷ ص ۲۹۵).

۲ - نظریهٔ صریح اجماع در دورانی که ابن‌خلدون در بارهٔ آن سخن می‌گفت هنوز به وجود نیامده بود، و اشارهٔ ابن‌خلدون به اجماع واقعی است که [بنابر نظر برخی از علمای اهل سنت، نه همهٔ آنان] درمیان صحابهٔ پیامبر وجود داشته است، (مق، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۹).

۳ - مق، ج ۱، ص ۳۴۸ سطر ۱۷ مقایسه شود با ص ۳۴۵، ۳۵۰ و ۳۷۷ به‌بعد. البته خلافت هم از نظر شرعی وهم، بابسط معنی، ازنظر عقلی اثبات پذیر است. شرعی بودن خلافت از اینجا آشکار می‌گردد که درشرع هیچ قاعده‌ای نیست که ایجاد چنین منصبی را منع کند. خلافت بامنافع ومصالح همگان سازگاری دارد، چون وظیفهٔ آن حفظ «مصالح عامه» و «مصالح کافه» است. اثبات عقلی خلافت نه ازلحاظ ضرورت بلکه ازنظر فایدهٔ بزرگی باید صورت گیرد که دریاری به‌بشر برای رسیدن به‌هدفش دارد.

به‌شرع داشته و در این علم به درجهٔ اجتهاد رسیده باشد. دوم باید «عادل» باشد. عدالت[۱] در اینجا هم عدل جزء است و هم کل: یعنی خلیفه باید در تقسیم مناصب هم صالح باشد وهم عادل، و مراقبت کند تا بامردم به عدل وانصاف رفتار شود[۲] سوم‌خلیفه باید«کفایت» داشته باشد: دراجرای شریعت باید شهامت به‌خرج دهد. درجنگ باید دلیر و از فنون آن آگاه باشد، بتواند مردم را به‌جنگ برانگیزد. باید از ماهیت‌عصبیت آگاه‌باشد، باید زیرك ومدبر باشد ودرتمشیت امورمملکتی کاربری داشته باشد. ابن‌خلدون این صفت را تأکید می‌کند ومی‌گویدکه موجب حفظ دین و استقرار دولت وتأمین مصالح امت می‌شود. و بالاخره خلیفه باید از نقایص جسمی وعقلی واز آنچه ممکن است که اورا از اعمال اختیاراتش‌بازدارد عاری‌باشد[۳].

۱ - عدالت‌در اینجا البته «ازعدالت شرعی» یا صفات گوناگونی که باید دریك شاهدجمع باشد تاشهادتش موردقبول قاضی واقع شودمعنای وسیع‌تری دارد. خلیفه باید به‌چنین‌صفاتی متصف باشد زیرا اودر رأس دستگاههایی‌است‌که مقتضی وجوداین صفات درمشاغل آنهاست.

۲ - مق، ج، ص۳۴۹ همچنین رجوع شود به ارسطودر«اخلاق نیقوماخوسی».ابن‌خلدون این صفت رامنحصر به‌خلیفه نمی‌کند، بلکه آن را برای هرپادشاهی لازم می‌شمرد. در این مورد ابن‌خلدون‌می‌گویدکه دراینکه آیا «بدعت اعتقادی» درحکم سلب این‌صفت می‌باشد یانه اختلاف است (مق، ج ۱، ص ۳۴۹ سط ۱۰) یعنی مسئله نامعلوم مانده است و یك خلیفه را نمی‌توان به‌خاطر آن معزول کرد (۱۲).

۳ - مق، ج ۱، ص ۳۴۹ : ۱۵ به‌بعد۳۵۰. شرط پنجم ازاین‌شروط اینست‌که خیلفه باید از قبیلهٔ قریش باشد. این‌شرط مورد قبول‌تمام مکاتب فقه‌دراسلام واقع نشدوابن‌خلدون قصد دارد ثابت‌کندکه پذیرفتن این‌شرط به عنوان یکی از شروط لازم برای خلافت‌ارتباط با صفت «کفایت» دارد، چون در پاره‌ای اوقات قبیلهٔ قریش‌دارای قوهٔ عصبیت لازم برای فرمانروایی بود. اما چون «شارع‌احکام خود را برای یك نسل یا یك عصر یا یك ملت بخصوص وضع نمی‌کند» این شرط باید جزء صفت کلی «کفایت» درآید و درآن‌صورت←

مناصب فرعی گوناگون درسیاست شرعی برای اینست که به‌خلیفه در انجام دادن وظایفش یاری کند. این مناصب بردوگونه‌اند: (الف) مناصبی که خاص سیاست شرعی هستند و در سیاستهای عقلی وجود ندارند مانند آنهایی که برای پیشرفت سعادت اخروی بشر است. این مناصب دریك شریعت با شریعت دیگر فرق می‌کنند، اما در هرمورد برای حفظ شرع و نیل به‌مقاصد شریعت ازراه اجرای احکام آن هستند. درشریعت اسلام این مناصب برای انجام اموری مانند نماز، قضاء، فتوی، جهاد وعفت و نظارت براخلاق عمومی (حسبه) است توسط صاحب منصبان رسمی که از جمله وظایفشان رسیدگی به جرائم مربوط به‌عفت و اخلاق عمومی، اوزان و اندازه‌ها و همهٔ امور عام‌المنفعه است. ابن‌خلدون تمام‌مناصبی راکه زیر نظر مقام خلافت قرار دارند برمی‌شمارد و وظایف و همچنین تحول و تکامل آنها را به‌تفصیل شرح می‌دهد. (ب) مناصبی که‌در«سیاست شرعی» و«سیاست عقلی»مشترك‌هستند[1]. رابطهٔ صحیح این‌مناصب‌درسیاست شرعی به‌وسیلهٔ خصوصیت

→ضرورت آن‌بستگی به‌آن نسل یا ملت بخصوص‌دارد(مق، ج ۱، ص ۳۵۲ - ۳۵۴)این صفات که ابن‌خلدون برشمرده با صفاتی که‌ماوردی‌در«احکام» آورده مقایسه شود. ابن‌خلدون دوشرط چهارم و پنجم ماوردی را درشرط چهارم خود ادغام می‌کند وشجاعت وغیره را زیر عنوان «کفایت» می‌گنجاند که شرط‌پنجم ماوردی است وماوردی آن را «رأی» می‌نامد و چنین تعریف می‌کند: «فرمانروایی بررعایا وسامان دادن به‌مصالح همگان». ابن‌خلدون اکثر بحث ماوردی را (در «احکام»، ص ۳ – ۳۳) دربارهٔ «امامت» نقل می‌کند و در بحث خود راجع به‌نهادهای گونان چندبار ازاونام می‌برد. مق، ج ۱، ص ۳۹۵، ۳۹۹، ج۲، ص ۳ و ۱۹. دردومحل اخیر ابن‌خلدون‌صریحاً میان قصد خود وقصد فقیهانی‌چون‌ماوردی فرق قائل می‌شود.

۱ – رجوع شود به فصل‌پنجم این کتاب. اواخر قسمت دوم. ابن‌خلدون‌فرق میان این دو دسته از مناصب را موضوع عمدهٔ بحث درکتاب عبرتلقی می‌کند. مق، ج۲، ص ۳: ۱۹و ص ۴: ۱۰.

ذاتی آن شریعت تعیین می‌شود. شریعت «به‌همهٔ کارهای بندگان (خدا) رسیدگی می کند» و در نتیجه همهٔ مناصبی‌را که باکارهای آدمی‌سروکار دارند فراهم‌می کند. بدینسان درخلافت اسلامی بالاترین مرجع قدرت، یعنی خلیفه، برهردودسته از مناصب نظارت دارد. قضاتی تعیین می کندکه برطبق اختیاراتی‌که به آنان‌تفویض نموده عمل می کنند، وقاضی نیز [درعین‌حال] یك شخصیت دینی و غیر روحانی است و بسیاری از وظایف او مثلا رفع مظالم، هم مستلزم علم صحیح ازشریعت و هم تدبیر و قدرت است. خلیفه برفتوی ها نیز نظارت دارد. فتوی دهندگان و مدرسان شرع را در مساجدعامه‌آزمایش می کند وکسانی را که شایسته‌اندتشویق و یاری می کند و کسانی را که شایستگی‌کار خود را درجامعه ندارند ازآن باز- می‌دارد. ونیزخلیفه برتمام‌اموری‌که برای امت لازم است و به وسیلهٔ هیچ یك‌از مناصب پیشگفته انجام نمی‌شود نظارت مستقیم دارد[1].

البته لزومی ندارد که خلیفه همهٔ این امور را شخصاً انجام بدهد. در اغلب مواقع او بایستی تمام هم خود را به «سیاست عامه‌یا سیاست کبری» مانند جهاد و فتوحات وحفظ حدود وثغور وحمایت از مرکز خلافت، مصروف دارد.

از سوی‌دیگر، خلیفه است‌که برطبق‌اختیارات دینی و دنیوی‌که به‌اوتفویض شده است وزیران، امیران، فرماندهان لشکر وخراجگیران را تعیین‌می کند. این مناصب که درسیاستهای عقلی نیز وجود دارند درشریعت اسلام جزء دستگاه همه‌چیز فراگیر خلافت هستند. وقتی خلافت، و به همراه آن سیاست شرعی، رو به‌انحطاط نهاد و تبدیل به سیاست عقلی دنیوی گردید این ترتیب مناصب

---

۱ ـ یك نمونه از این امور، نظارت مستقیم بردستگاههای حفظ انتظامات است‌که‌خلیفه آن را به «صاحب‌الشرطه» (داروغه‌باشی) واگذار می کند واو به امورجنائی‌رسیدگی‌وآراء قضات را اجرا می کند.

دچار دگر گونی شدید شد . مناصب سلطانی از زیر نظارت خلافت بیرون آمدند وجزء مناصب عالی شدند و حال آنکه مناصبی که در دستگاه خلافت عالی بودند یا پاك از میان رفتند و یافرع برمناصب سلطانی گردیدند.

ولی این رابطه میان قدرت ومناصبی که با مصالح دنیوی وسعادت اخروی بشر سروکار دارند در تمام جوامع دینی کاملا به تحقق نرسیده است . در حالی که در شریعت اسلام این دو به هم پیوسته‌اند ، در شریعتهای دیگر ممکن است ازهم جدا باشند . دراین مورد ابن‌خلدون رابطهٔ این دوقدرت را در شریعت یهود ونصاری به‌میان می‌کشد و می‌گوید که پس از موسی‌ویوشع ، بنی‌اسرائیل چندان توجهی به‌امور سلطنت معطوف نداشت. این دوقدرت ( دینی ودنیوی) در طی قرون فاصل میان یوشع وشائول از هم جدابودند واززمانی که یهودیان‌سلطهٔ سیاسی خودرا ازدست دادند ومقهور رومیان شدندفقط یکی از دوقدرت‌باقی‌ماند. در شریعت عیسی این دوقدرت هرگز یکی نبودند ، و به مرور که این دو درمیان فرانکها روبه‌رشد وتکامل‌گذاشت، پاپ در امورمربوط به‌سعادت آن جهان‌صاحب قدرت مطلق‌گردید در حالی که در امور دنیوی امپراتور از قدرت سلطانی که از نیروی طبیعی عصبیت سرچشمه می گرفت برخوردار بود . درست است که پاپ ، درجزو کارهای دیگر،فرانکها را امربه‌اطاعت از یك‌پادشاه کرد وتاج‌امپراتوری برسراونهاد ، ولی‌کار اول او به‌قصد تمرکز دادن قدرت در دست یك پادشاه‌برای جلوگیری از نفاق میان جامعهٔ مسیحیان و کار دوم صرفاً به این نیت بودتا نشان دهد که پادشاه ، تبرك یافتهٔ پاپ است .

میان دیاناتی مانند اسلام که درآن سیاست شرعی می‌بایستی اطاعت ازهردو قدرت را بفعل درآورد ، وشریعت یهود ونصاری‌که در آنها دوقدرت ممکن است از هم جدا باشند ، فرق عمده اینست که دراسلام هم دعوت به‌دین برای همگان

است وهم جهاد ازواجبات‌است تاهمهٔ (کفار) وادار به گرویدن به این دین‌شوند[۱]. جمع این‌دوعامل (و همچنین جهاد وتعیین طریقهٔ اشاعهٔ دین) است که اسلام را از شریعت یهود ونصاری متمایز می‌سازد، نه‌عالمگیر بودن اسلام و یا توسل آن به‌جهاد[۲].

۱ـ ذکر کلمهٔ «کفار» دراینجا مهم‌است، زیرا اسلام میان کفار و«اهل کتاب» فرقی می گذارد. ظاهراً ابن‌خلدون چنین‌می پندارد که در نظام خلافت، نه‌تنها جهادتدافعی بلکه جهادتعرضی نیز از واجبات است. این را می‌توان از اینجااستنتاج کرد که او شریعت اسلام را ازشریعت یهود ونصاری بدین گونه متمایز می‌سازدکه می گوید میان یهود و نصاری فقط جهاد برای مدافعه مشروع است. مق، ج ۱، ص۴۱۵: ۱۲ـ۱۳. مقایسه شود بامق، ج ۲، ص۶۵: ۱۵، و ص۶۶: ۴ـ۷ آنجاکه جنگ در اثر انتقامجویی ناشی از «غضب برای (امر) خدا و دین خدا» وهمچنین ناشی ازغضب برای‌کسب قدرت سیاسی وآماده کردن زمینهٔ استقرار آن را «جهاد وعدل» می‌نامد وحال آنکه جنگهای‌ناشی ازحسادت، رقابت وعدوان را جنگهای «ظلم وفتنه می‌خواند».

۲ـ مق، ج ۱ص۴۱۵: ۸ـ۱۰و۱۱ـ۱۲. جهاد شرط لازم برای‌دعوت همگان به‌دین‌اسلام است. البته‌این با ایمان آوردن به‌طیب‌خاطر، وتبلیغ مسالمت‌آمیز تعارضی‌ندارد. ابن‌خلدون اسلام را با یهودیت ومسیحیت برمبنای این ادعاهایشان که یگانه یا بهترین دیانت هستند، دربرابر هم قرار نمی‌دهد. نیز از این‌نظر میان اسلام ومسیحیت فرق نمی گذارد که «هدف اسلام تغییرکیش همهٔ‌جهان است»، زیرا او به فعالیتهای مبلغین‌مسیحی صریحاً اشاره‌می کند (مق، ج ۱، ص ۴۱۸ ص ۹ ـ ۱۰، ص ۴۲۰، س ۱۰ ـ ۱۴، کمف، ج ۱، ص ۳۰۵ـ ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۲۲). نیز مقصودش در اینجا تمایز نهادن میان اسلام ومسیحیت از این نظر نیست که اسلام به تمام جنبه‌های زندگی می‌پردازد و مسیحیت تنها به امور روحانی. عبارت «عموم‌الدعوة» در اینجا به معنی دعوت از همگان به دین اسلام است. اینکه شریعت اسلام باسعادت بشر در این جهان و آن جهان سروکار دارد قبلا بارها به صراحت تأکید گردید. ابن‌خلدون همچنین می گوید که در دیانتهای دیگر پادشاهی ممکن است جدا از قدرت روحانی وجود داشته باشد (مق، ج ۱، ص ۳۹۴: ۶). درفصل موردبحث (مق، ج ۱، ص ۴۱۵ ـ ۴۲۲) ابن‌خلدون به‌توضیح کلمات «پاپ» و «بطریق» در مسیحیت و «کاهن» در ـ

اسلام جهاد را واجب شمرد تا دین خود را گسترش دهد و در نتیجه پیشوای دین درامت اسلامی باید سعی‌خود را به کسب قدرت سیاسی که وسیلهٔ جنگ است مصروف دارد، به همین دلیل است که پیامبر اسلام هم دین و هم دولت به وجود آورد و برای‌هردو احکامی وضع کرد. زیرا برای آن که خصیصهٔ اصلی اسلام‌یعنی لزوم استفاده ازقدرت سیاسی برای اشاعهٔ دین به‌مرحلهٔ عمل درآید، پیشوای‌امت اسلامی باید در رأس دستگاه حکومت وفرمانده سپاه و همچنین پیشنماز جماعت باشد. از اینرو بالاترین‌منصب درامت اسلامی «امامت کبری»[۱] است که تمام‌وظایف را شامل می‌گردد و برهمهٔ‌مناصب دیگر از دنیوی نظارت‌دارد. آن واقعیت تاریخی که پیامبر وجانشینان‌حقیقی اودر رهبری امت اسلامی‌جویای قدرت دینی‌وسیاسی هردوبودند برهمین اصل دینی‌تکیه داشت وحال آنکه‌پیشوایان امتهای دیگر که نیازی به استفاده از قدرت سیاسی‌برای مقاصد دینی نداشتند به امورسیاسی‌توجهی نمی‌کردند. دراسلام ازضروریات‌اعتقادی اینست که دین نباید توجه صرفاً ظاهری به‌امور دنیوی‌مبذول دارد، یاشرایط همزیستی‌خودرا باقدرت‌فرمانروایی‌معین کند

---

← یهودیت می‌پردازد وبعدتوضیح‌می‌دهدکه‌این سه‌منصب فقط به‌امور سعادت اخروی افراد امت‌خود می‌پردازند. (مگر درمواردی که منصب‌کهانت در ادواری که او در تاریخ امت یهود ذکرمی‌کند باسلطنت‌توأم بود). قصد ابن‌خلدون در،ق، ج ۱، ص ۴۱۵ : ۸ به‌بعداینست که دلایل فرق اسلام با دیانتهای دیگر را توضیح دهد.

۱ - مق، ج ۱، ص ۳۹۴، س ۱۵ - ۲۰. در اینجا ابن‌خلدون عبارت «امامت کبری» را درجایی غیرازمعنای اصلی‌آن به‌کار برده است (مق، ج ۱، ص ۱۷:۳۴۴) معنای اصلی عبارت مزبور [پیشنماز پیشنمازان یعنی] این بودکه خلیفه پیشوای نمازجماعت بودومقامش برمقام عدهٔ زیادی «امام» که درمساجدعام درسراسر جهان اسلامی پیش‌نماز می‌شدندبرتری داشت (مق، ج ۱، ص۳۹۵) وحال آنکه ابن‌خلدون آن رابه معنای «اصل‌کامل وشاملی» به کار برده است‌که تمام مناصب از آن منشعب می‌شوند و جزء آن هستند.

و یا میان امور روحانی و دنیوی آشکارا فرق بگذارد. هیچکدام از اینها به‌تنهایی بسنده نیست: دین خود باید سیاسی باشد. این یك مبنای تاریخی است که فلاسفهٔ اسلامی و ابن‌خلدون را بر آن داشت تا دربارهٔ اسلام و امت اسلامی به عنوان یك نظام سیاسی بیندیشند.

ابن‌خلدون مزایای نسبی رسوم و نهادهای متفاوت موجود در اسلام و مسیحیت را به‌صراحت و تفصیل ارزیابی نکرده است. اما این اصل را مسلم گرفته است که خدا و شارع مقاصد بشر را در این جهان و آن جهان می‌دانند و برای آنها شرایعی وضع می‌کنند، و عدل مطلق (بر طبق تعریف آن، به‌مفهوم اسلامی) فقط در سیاست شرعی وجود دارد و سیاستهای عقلی اغلب غیرعادل هستند. از اینرو آنچه ابن‌خلدون دربارهٔ سیاست شرعی به تأکید گفته بود، یعنی اینکه در سیاست شرعی مصالح همگان به‌طور کاملتر تأمین می‌شود، درسراسر بحث او راجع به‌قوانین غیرسیاسی یا قوانین مذهبی که درعین‌حال متضمن نظام سیاسی نیستند[1] مورد هیچگونه تردیدی قرار نمی‌گیرد. و نیز این داوری خود را، با هیچگونه اظهارنظر مساعد در بارهٔ ادیانی که پیشوایان آنها «برتر از فرمانروایان دنیوی امت» و دورتر از جنجال توده‌های خلق هستند «تعدیل نمی‌کند». ما نباید با این اندیشه گمراه شویم که شاید ابن‌خلدون می‌خواهد از یك فرق جزئی میان اسلام و دیانتهای دیگر استفاده کرده آن را موضوع بحث خود قرار دهد، درحالی که درواقع اختلافات حقیقی بر سر پاره‌ای مسائل اعتقادی مانند ذات خداوند نداست. چنین اندیشه‌ای به‌سوءِ تفاهم

---

۱ـ البته هم یهودیت وهم مسیحیت مبتنی برقوانین آسمانی هستندکه ابن‌خلدون آنها را به‌ترتیب «شریعت یهود» و «شریعت عیسی» می‌نامد، ولی‌می گویدکه انجیل غالباً از مواعظ وقصص تشکیل یافته واحکام درآن بسیارکم است.

کامل مقصود ابن‌خلدون که بعداً درهمین کتاب[1] به آن بازخواهیم گشت منتهی خواهد شد. در اینجا به‌همین سخن بسنده می کنیم که درسراسر بحث ابن‌خلدون نه‌تنها به خود دین بلکه به‌اهمیت سیاسی آن نیز علاقه‌مند است. موضوع اصلی اندیشه‌های ابن‌خلدون دربارهٔ عمران، سیاست است نه دیانت. دیانت مدعی است که مصلحت بشر رادر آن جهان می‌داند و حال آنکه نظامهای سیاسی غیرمذهبی (عقلی) فقط با مصالح بشر در این جهان سروکار دارند. دین، از لحاظ سیاسی، ممکن‌است منشأ نظامی شود که افق گسترده‌تری از مقاصد انسان را در بر می گیرد، اما چنین‌افق گسترده‌تری هنگامی می‌تواند وجود داشته باشد که یك رشته‌هدفهای پیوسته به‌هم را که عالی‌تر از عالیترین هدفهای سیاستهای عقلی باشد شامل شود، نه‌اینکه دورشته هدف جداگانه داشته باشد که یك رشته به یك رژیم سیاسی‌عقلی و دیگری به‌یك مرجع قدرت دینی متعلق باشد. ابن‌خلدون رابطهٔ میان سعادت این جهان وآن‌جهان را به «وسیله» و «مقصد» تشبیه می کند و اگر گفتهٔ او را که «هر کس وسیله را گم کند به مقصد نخواهد رسید» جدی بگیریم، درآن صورت دین نمی‌تواند افراد بشررا به‌مقاصدشان درآن جهان برساند مگر اینکه‌بانشستن درجایگاه راننده، ایمنی وسیله را تضمین‌کند.

۴ - سیاستهای عقلی. درحالی که سیاست شرعی از جانب خدا بر بشر تکلیف می‌شود، سیاستهای‌عقلی بررعایا به‌وسیلهٔ آدمیان دیگر و به‌ویژه صاحبان مقامات عالی یاعقلاء تحمیل‌می گردد. اینان پاره‌ای احکام وضع می‌کنندکه تمام کسانی‌که «برای جلب مصالح دنیوی» پیروشان هستند آنها را می‌پذیرند. چون دولت از فرمانروا و فرمانبردار تشکیل یافته وسیاست عقلی ممکن است برای تأمین‌منافع یکی ازاین دوباشد، لذا دونوع سیاست عقلی به‌وجود می آید:

۱ - رجوع شود به فصل پنجم این کتاب قسمت چهارم.

(الف) سیاست عقلی که هدف آن خیر همگان است و در آن قدرت بیشتری برای پیشرفت خیر همگان می‌شود. کار اصلی این سیاست «رعایت مصالح علی‌العموم ومصالح سلطان دراستقامت ملك او علی‌الخصوص» می‌باشد. چنین بود نظام‌سیاسی ایرانیان[1] وابن‌خلدون می گوید که «این‌سیاستی بروجه حکمت است» یعنی نخستین گام به‌سوی رژیمی است که منطبق باتعالیم فلسفهٔ سیاسی باشد.

هر منصب دراین نظام سیاسی عقلی، ابزاری است که به‌فرمانروا درانجام‌دادن وظایفش یاری می کند . از اینرو همهٔ صاحبان مناصب‌قدرت‌خود را از اومی گیرند واعوان وانصار او هستند . آنان نه‌برای اینند که درقدرت با اوشریك وسهیم‌شوند بلکه تنها فرمانرواست که انحصار قدرت‌را دردست دارد ، وقدرت اعوان او ، ولو اینکه به‌یکی ازآنان همهٔ اختیارات‌در دولت داده شود، ازطرف فرمانروابه‌ایشان تفویض می‌شود ، زیرا بندهٔ ناتوانی است و باری سنگین بردوش داردکه‌نمی‌تواند بی‌یاری دیگران حمل‌کند.

این اعوان می‌توانند باشمشیر یا قلم یا تدبیر وتجربه ویا باهمهٔ این چیزها به‌فرمانروا خدمت‌کنند . ازآنجایی که‌این کارهامتفرعاتی دارد مناصبی‌که‌برشالودهٔ آنها پایه‌گذاری شده است به‌شعب واجزاءِگوناگونی تقسیم می‌شوند ( مثلا دراسلام وظایف شمشیر به فرماندهی جنگ، داروغگی وحکمرانی ولایات منقسم‌می‌شوند) وهریك‌ازاینها به‌نوبهٔ‌خودبازبه‌اجزائی‌تقسیم‌می کردند.آنچه‌برای‌مطالعهٔ تشکیلات

---

۱ـ سنت ستایش از ایران باستان به عنوان یك رژیم نمونهٔ سلطنتی منشأ کلاسیك دارد (رجوع‌شود به «نوامیس» افلاطون و«سیاست» منسوب به‌ارسطو). ابن‌خلدون دربخش‌تاریخی کتاب عبر دربارهٔ تاریخ ایران باستان به تفصیل بحث می کند (رك : کعف ، ج ۱ ، ص۲۲۶ به‌بعد بویژه ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷ و۲۶۱ ، ۲۶۴ـ۲۶۵ و ۲۶۸) .

صوری دولت ضرورت دارد ، همانا مناصب عالی دولتی و رابطهٔ آنها با یکدیگر است. در اسلام این مناصب عالی سه تا بودند : وزارت که متضمن معاضدت در همهٔ امور دولت بود و وظایف گوناگونی داشت که از یك دوران با دوران دیگر و از یك جا با جای دیگر فرق می کرد ، خزانه یا بیت‌المال که بر درآمد و هزینهٔ دولت نظارت داشت ، و دیوان مراسلات و دارالانشاء . ابن‌خلدون در بارهٔ سوابق تاریخی و وظایف این مناصب و سیر تکامل آنها به‌تفصیل بحث می کند و نشان می‌دهد که اینها چگونه در یك دولت اسلامی با دولت اسلامی دیگر فرق می کردند. ابن‌خلدون دو منصب نخست را برای همهٔ دولتها کاملا لازم می‌شمارد، و سومی را فقط برای دولتهای متمدن ضروری می‌داند . همهٔ این مناصب در هر دو نوع سیاست عقلی وجود دارند . منتها در سیاست عقلیی که هدفش جلب مصالح همگان است برای پیشرفت مصالح همگان به‌کار می‌روند ، و حال آنکه در سیاستی که هدفش تأمین منافع فرمانرواست ، در راه پیشرفت منافع او به‌کار می‌افتند.

از آنجایی که هدف سیاست عقلی نخست ، جلب مصالح رعایا در این جهان است اصل عدالتی که برمبنای آن قرار دارد اینست که فرمانروا نباید در اندیشهٔ پیشرفت منافع خویش باشد، بلکه در راه جلب مصالح و منافع رعایا فرمانروایی کند. مثلا ایرانیان شرط می کردند که پادشاهشان دادگر باشد (که معنایش این بود که املاك دیگران را ضبط نکند و به بازرگانی نپردازد، یا افزایش نرخها را تشویق نکند) و بردگان را به‌خدمتگاری اجیر نکند، زیرا بردگان به‌خاطر خیر و صلاح همگان با پادشاه مشورت نمی کنند. سیرت فرمانروا نیز باید با هدف دولت و وظایفی که بر عهده دارد سازگار باشد. از اینرو ایرانیان اجازه نمی‌دادند کسی بر آنان فرمانروایی کند ، مگر اینکه عضو دودمان شاهی باشد و تازه آن‌وقت نیز او را برای پارسایی، فضیلت ، ادب، سخاوت ،

شجاعت و کرامتش به پادشاهی برمی‌گزیدند.

هنگامی که همهٔ این شرایط مربوط به‌سیرت فرمانروا و رابطه‌اش با رعایا در دولتی جمع شود آن‌وقت آن سیاست عقلی [که برجامعه حاکم شود] عادل است. ولی این عدل محدود است و نقایص آن منبعث از محدودیت هدفی است که دولت دنبال می‌کند. چون مقاصد حقیقی بشر منحصر به‌مقاصد و مصالح دنیوی نیست، و از آنجایی که این سیاست هم خود را صرفاً به حصول این مقاصد مصروف می‌دارد عدالت آن نیز به‌همان نسبت محدود است. به‌آدم آنچه را که در این جهان و آن جهانْ حق اوست و به‌خیر اوست، یعنی تمامی مقاصدی که باید دنبال کند، نمی‌دهد. وانگهی حتی همین عدالت محدود هم دراین سیاست تضمین نمی‌شود، چون هموارہ نمی‌توان تضمین کرد که دربارهٔ مقاصد حقیقی بشر دراین جهان یا دربارهٔ حدود اختیارات فرمانروا، عقاید درستی ابراز شود. و این یك ناموس طبیعی تکامل سیاسی است که هرچه یك کشور متمدن‌تر می‌شود فرمانروا توانگرتر و زورمندتر می‌گردد وجلوگیری ازخودکامگی او دشوار می‌شود. ازاینرو اعتقاد ابن‌خلدون اینست که اکثر حکومتها غالباً بیدادگر هستند.

(ب) [نوع دوم] سیاست عقلی (آن است که) هدفش منافع واغراض شخصی فرمانرواست، اصلی که این سیاست بر آن قرار گرفته اینست که «مصلحت فرمانروا رعایت شود و چگونه دولت او[1] از راه زورگویی وفزونی جویی قوام گیرد». دراین سیاست، مصالح رعایا فرع بر مصالح فرمانروا است. بدیهی است که این یك فرمانروایی خودکامه است، زیرا هدف آن جلب اغراض شخصی فرمانرواست. از آنجایی که هدف واقعی یك رژیم سیاسی خیر همگان است، این سیاست منحرف و خطا نیز

---

۱- مق، ج ۲، ص ۱۲۸: ۱. به‌جای «فیه» خوانده شود «له».

هست که هم شرع و هم فلسفهٔ سیاسی آن را نکوهیده می‌شمارند.

هدف فرمانرواکه‌دراینجا به‌آن‌اشاره شدجلب‌مصالح دنیوی، به‌ویژه ارضای شهوات حیوانی اوست و درنتیجه، این فرمانروایی به‌مقتضای شهوت است. بااین اوصاف این سیاست فرق می‌کند باسیاستی‌که درآن شهوات حکمفرمایی‌مطلق وبی معارض دارند، زیرا درعین حال این یك سیاست عقلی یا سیاستی است‌که خرد تا اندازه‌ای درآن دخالت دارد. ولی خرد، هدف درست دولت و روشهای درستی‌راکه فرمانروا باید درپیش‌گیرد تعیین نمی‌کند، بلکه صرفاً ابزاری برای پیش بردن و حفظ‌کردن منافع شخصی فرمانرواست. خرد فقط راهی راکه فرمانروا بایددرپیش گیرد تا ازتباهی ملکش جلوگیری‌کند به او نشان می‌دهد و تااین حد به شهوات فرمانروای خودکامه لگام می‌زند. لیکن در تجزیه و تحلیل نهایی، این اعتدال حقیقی نیست، چون شهوات اصلی‌اویعنی ادامهٔ فرمانروایی را ارضاء می‌کند. خرد فقط به فرمانروا یاری می کند تا به مقاصد اصلی‌خود بهتر برسد. خرد به او در ایجادسازمانهای‌لازم برای جنگ‌کردن و باج‌گرفتن یاری می کند و این‌سازمانها وسازمانهای‌دیگر که به‌ظاهر همانند سیاست‌عقلی نخست هستند در راه‌تأمین‌مقاصد فرمانروا وافزایش قدرت اوبرای سرکوبی وبردگی و بهره‌کشی از رعایا به‌کار می‌رود نه در راه جلب مصالح همگان. این یك دولت بیدادگر است و بیدادگری‌آن برای عمران به‌این‌دلیل بزرگترومخرب‌تر است که‌این بیدادگری را فرمانروایی مرتکب می‌شودکه قدرتی بالاتر از او نیست‌که ازکارهای او جلوگیری‌کند یاآنها راکیفر بدهد.

۵- اینها صورگوناگون دولت‌هستندکه‌برطبق اجزاءِ گوناگون عمران‌تشکیل می‌شود. اینها به‌ترتیب اهمیتشان موردبحث قرارگرفته‌اند نه به‌ترتیبی که به‌وجود

می‌آیند. باید توجه داشت که ابن‌خلدون فقط یك نمونهٔ مطلق از سیاست شرعی (یعنی خلافت اسلامی) و یك نمونه از سیاست عقلی (ایران باستان) را سراغ داشت که هدفشان خیر همگان بود. او مدعی است که همهٔ فرمانروایان دیگر، از مسلمان و کافر، به مقتضای سیاستی فرمانروایی می کنند که غرض اصلیش تأمین منافع شخصی فرمانرواست. ولی می‌گوید ممکن است که یك فرمانروا بنیان ملك خود را بر ممزوجی از این صور پایه‌گذاری کند. مثلا پس از تبدیل خلافت به حکومت دنیوی، فرمانروایان مسلمان در سیاست عقلی که هدفش جلب مصالح فرمانروا بود تا جایی که می‌توانستند از احکام شرع اسلام پیروی می کردند. فرمانروایی آنها بر ممزوجی از احکام شرع، تعالیم اخلاقی، نوامیس طبیعی زندگی اجتماعی و مقتضیات قدرت و عصبیت مبتنی بود. در نتیجه، اینها از قوانین شرع، آداب حکماء و سیرت فرمانروایان دیگر پیروی می کردند. ولی ماهیت سیاستی که مبتنی بر ممزوجی از صور دولت باشد نمی‌تواند به‌این عنوان مورد تحقیق نظری قرار گیرد. این تحقیق درصورتی به‌بهترین نحو پیشرفت می کند که فقط الگوی صور مطلق را به وضوح معلوم کند و این وظیفه را به‌تاریخ واگذار کند تا تعیین کند که آیا یك دولت واقعی می‌تواند یك ممزوج یا ممزوج بخصوصی از این‌گونه صور را از قوه به‌فعل درآورد. درصورت دوم باید توجه داشت که ممزوج معنایش این نیست که صور مطلق دولت می‌توانند براساس تساوی در آن واحد وجود داشته باشند. زیرا حتماً یکی از آنها درصدد برتری جویی بر خواهد آمد و دیگران را تابع خود قرار خواهد داد و به‌آنها اجازهٔ وجود تا هنگامی خواهد داد که وجودشان، برتری خود آن را به‌مخاطره نیفکند. بدینسان در دولتهای اسلامی پس از انقراض خلافت، منافع و اغراض فرمانروا برتر ازهمه بود و احکام شرع و آداب حکما فقط درصورتی پس از آنها می‌آمدند که آن منافع و اغراض را تهدید نمی‌کردند.

بالاخره ابن‌خلدون در تحقیق خود راجع به‌صور دولت از بحث دربارهٔ مدینهٔ فاضلهٔ فلاسفه صریحاً پرهیز می‌کند و حواس خود را روی صوری مرکوز می‌کند که در تاریخ مدون، وجود داشته‌اند. هدف علم عمران چنین تحدیدی را ایجاب می‌نماید، زیرا هدف علم مزبور اینست که به تاریخ در فهم رویدادهای واقعی تاریخی یاری کند. آنچه در این مورد اهمیت دارد نه تکرار وجود یك نوع دولت بخصوص بلکه اینست که چنین دولتی یك بار وجود داشته است. از اینرو اینکه ابن‌خلدون فقط یك نمونهٔ کامل از سیاست شرعی و یك نمونهٔ کامل از سیاست عقلی می‌شناخت که هدفش خیر همگان بود، او را از پی‌جویی ماهیت آنها بازداشت. نیز ابن‌خلدون تنها به‌توصیف این صور دولت بسنده نمی کند. به دیدهٔ او چنین توصیفی صرفاً مبدأ حرکت به سوی هدفی است که این بحث به خاطر آن صورت گرفته است. از اینرو او بی‌درنگ نمونه‌های واقعی تاریخی از سیاستهایی که توصیف کرده شاهد می‌آورد و از راه توصیف قدرتهای فرمانروایان گوناگون و ترتیب مناصب موجود در قلمرو فرمانروایی آنها نشان می‌دهد که چگونه بحث نظری دربارهٔ صور دولت می‌تواند به دانشجوی تاریخ یاری دهد تا این مناصب و بنیادها را درك کند.

## ۳
## عصبیت: علت فاعلی

۱ـ علتهای مادی و صوری برای آنکه علیت خود را به فعل درآورند باید یکی بشوند و یکی شدن آنها مستلزم یك علت فاعلی[۱] است. علت فاعلی برخلاف

۱ـ زیرا ماده و صورت به تنهایی برای پدیدآوردن چیزها بسنده نیستند. باید منبع پیدایشی وجود داشته باشد که جنبش ایجاد کند. این علت فاعلی است که ارسطو می گوید پیشینیان او بخواب می‌دیدند اما هیچیك از آنها صریحاً آن را بیان نکردند. (رجوع شود به کتاب «کون و فساد»، ج۲، فصل ۹، ص۳۳۵).

علتهای مادی وصوری جزء معلول نیست وغالباً برون‌ذاتی توصیف می‌گردد. ولی چون تحول وتغییر جزء ذات چیزهای طبیعی است. وچون علت فاعلی منشأ اصلی تغییر وعلت حرکت است[۱]، رابطهٔ میان علت فاعلی ومعلول آن، عرضی نیست. علت فاعلی علتی است که هرچیز وجود بالفعل خود را مرهون آن است واین، هم تکوین آن را شامل می‌شود و هم تغییرات بعدی راکه ازطریق آنها تدریجاً ازقوه به‌فعل درمی‌آید، علت فاعلی یك علت وجودی است که وجود بالفعل یك موجودرا درمراحل گوناگون رشد وتکامل تبیین می‌کند [یعنی] به‌این پرسش پاسخ می‌دهدکه: «چگونه فلان چیز بالفعل به‌وجود می‌آید؟».

عمران و همهٔ مظاهر آن پیوسته درتغییر است. ابن‌خلدون این قضیه‌رابدیهی می‌گیرد ونیازی به‌آوردن دلیل برای اثبات آن نمی‌بیند. ولی عمران مانند همهٔ حادثات به‌طور اتفاقی تغییر نمی‌کند، بلکه در جهت معینی پیش می‌رود، زیرا چنانکه ارسطو می‌گوید طبیعت ازنامحدود، نامتناهی وناکامل می‌گریزد وهمواره غایتی می‌جوید. درچهارچوبهٔ این‌حرکت‌کلی به‌سوی غایت، عمران ازپاره‌ای‌جهات تحول می‌یابد و این تحول را می‌توان به‌دومرحله تقسیم کرد: (الف) مرحلهٔ کون وفساد عمران، و(ب) مرحله‌ای‌که عمران پابرجا می‌ماند، منتها خواص یاصفات مشترك خود را ازدست می‌دهد.

(الف) درمرحلهٔ نخست تغییر، هیچ به‌جا نمی‌ماند مگر مادهٔ بدون صورت‌و نامنفرد. درجریان کون وفساد عمران، آن مادهٔ بدون صورت تغییرشکل‌می‌دهد، شکل خاصی به‌خود می‌گیرد وسپس آن شکل را ازدست می‌دهد. این کون وفساد

---

۱ـ ارسطو در «طبیعیات»، ج ۲، فصل ۳، ص ۱۹۴. و «الهیات»، ج ۱، فصل ۳، ص ۹۸۳. این تعریف علت فاعلی با تعریف طبیعت که درصفحات قبل این کتاب داده شده تطبیق نمی‌کند. طبیعت نخستین اصل درون ذاتی تغییروتحول است، وحال‌آنکه علت فاعلی نخستین اصل برون ذاتی آن است.

عمران نه به‌نوع «عمران» بلکه به‌عمرانهای‌انفرادی یا [به‌اصطلاح منطقی] افراد نوع «عمران» معطوف می‌شودکه‌معنایش اینست که نوع «عمران» مجرد است‌وفقط عمرانهای‌انفرادی‌موجودیت بالفعل دارند. وجود مداوم نوع «عمران» دراثرحدوث لاینقطع عمرانهای منفردحفظ می‌شود، ودور وتسلسل‌عمرانهای منفرد وجود ابدی وضروری یا دور وتسلسل یك عمران نیست. عمران پایدار وابدی است، تنهابه‌این دلیل‌که عمرانهای منفرد همواره حادث می‌شوند. ازاینرو ابن خلدون دونظریهٔ دیگر را دربارهٔ عمران رد می کند، یعنی یك‌نظریهٔ طولی ویك فرضیهٔ دورانی که هردوی آنها مبنی براین پندار هستند که فقط یك عمران وجود دارد و سراسر تاریخ بشر یك کل به‌هم پیوسته است وتغییر یا حرکت «عمران» ضرورت‌دارد ودر نتیجه قابل تعیین وپیش‌بینی است.

اولی نظریه‌ای است‌که مسعودی[1] ازفلاسفه گرفته ومبنی براین پندار است که:

«هنگامی که خداوندجهان‌را آفرید، طبیعت (که مادهٔ اجسام است) درکمال فزونی‌ونهایت نیرو وکمال بود. به‌سبب‌کامل بودن طبیعت، عمرها، درازتروجسمها نیرومندتر بود. ازآن هنگام تا کنون به‌واسطهٔ کوچك شدن‌ماده، (جهان) کوچکتر و کوچکترشده تابه‌مرحلهٔ کنونی‌خود رسیده است. و درآینده نیزهمچنان‌کوچك خواهد شد تا زمانی که جهان متلاشی شود و ازمیان برود. این پنداری است که چنانکه می‌بینید هیچ پایه‌ای جزاستبداد رأی ندارد و فاقد علت طبیعی و سبب برهانی است».

ابن خلدون با ردکردن عقیدهٔ مزبور، این‌نظریه را صریحاً رد می کند که

۱- رجوع شود به «مروج‌الذهب» مسعودی، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۵.

تاریخ با یك «عصرزرین» آغازگردید واز آن هنگام تاکنون‌سیر به‌قهقرا کرده‌است. آثار عظیم عهدباستان دلیل براین نیست که‌آدمیان‌در آن عهد همه‌بدنهای بزرگتری داشتند یاعوج ( ابن عنق ) می‌توانست ماهی را جلو خورشید بگیرد وکباب کند. ابن‌خلدون می گویدکه‌آثار عهدکهن‌گواه است‌بر قدرت دولتهایی که‌آنهارا‌ساختند، و وسعت خاك ، زیادی جمعیت و توانایی آنها درمتشکل ساختن تعداد کثیری از رعایای خود برای ساختن آن آثار.

نظریهٔ دوم نظریهٔ دورانی است که شیعه و بسیاری ازصوفیان به‌آن‌معتقدند. اینها عقیده به بازگشت (رجعت) دارند ومی گویندکه همه‌چیز به‌اصل‌خود باز می‌گردد[۱]. طرفداران این‌نظریه نیز (جهان‌را) با «عصر زرین» آغاز کردندوسه‌مرحله قائل شدند : نبوت، خلافت وحکومت بیدادگرکه دوران ابدی دارند. برخی‌ازآنها حتی«سال‌بزرگ»را نیز به‌حساب‌آورده تاریخ‌دقیق‌ظهوردجال،مهدی(ع)،مسیح(ع)و محمد(ص) را تعیین کردند . ابن‌خلدون‌نخست‌همهٔ‌اساس‌شرعی‌راکه‌این‌نظرها برآن پایه‌گذاری شده ردکرده ، نشان می‌دهد که همهٔ‌روایاتی‌که درتأیید آنها نقل‌می‌شود مبتنی برمآخذ موثق نیست * . آنگاه تأویل خود را در بارهٔ بازگشت احتمالی

---

۱ـ مق، ج ۲، ص۱۶۵: ۱۹، مقایسه شود با «سائس» ازافلاطون ، ص ۲۶۹ به بعد و «جمهوری، فصل۹، ص ۵۴۸ به‌بعد. اقتباس‌نظریهٔ «بازگشت» توسط‌صوفیان درعصراسکندری روی دادکه ضمناً این دوره ازآثاروکتب مجعول سرشاراست . دائرة‌المعارف دین و اخلاق [نوشته هستینگز Hastings ] ج۱، ص ۲۰۰ . درمق ، ج ۲، ص ۳۳۲ :۴-۱۰، ابن‌خلدون نظریهٔ متشابهی را به ابن سینا نسبت می‌دهد .

* ابن‌خلدون بطورکلی منکرروایات مربوط به «مهدی(ع)» نیست . اوبا اینکه همهٔ مآخذ روایات را دراختیارنداشته بیشتر به‌کتب حدیث مذهب «مالکی ـ که مذهب خوداوست ـ رجوع کرده واندکی‌ازروایاتی راکه علمای‌اهل‌سنت دربارهٔ «ظهورمهدی(ع)» ازپیامبراکرم نقل‌کرده‌اند آورده است ، با اینهمه به صحت برخی ازآنها تصریح‌کرده است (مقدمه، چاپ ۱۳۴۸ ق، ص۲۶) . نهایت درموردچگونگی‌دولت «مهدی(ع)» بیاناتی‌دارد براساس فلسفهٔ اجتماعی خویش که درمقدمه ، فصل «فی‌امرالفاطمی . . .» درآن باره توضیح داده‌است . م .

پیشوایان مذهبی بیان می‌کند: از هنگام پیدایش امپراتوری اسلام به این سو، ملتهای بیشماری به‌جاه و جلال رسیده‌اند و حال آنکه هیچ قوم متحد عرب به جا نمانده است مگر چندهزار تن ازعشایر درعربستان. هیچ بعید نیست که‌یك مسیح (یاقائم) درآینده ظهورکند. ولی اگرچنین‌کسی بخواهد اصلاحات مورد نظررا به مرحلهٔ اجرا درآورد باید در رأس یك قوم نیرومندی بیایدکه اتحاد وعصبیت‌زیاد داشته باشد...

به‌هرحال مسیح موعود به‌دلیل حرکت‌دورانی ستارگان به‌خودی‌خودبه‌قدرت نخواهد رسید، باید شرایط لازم‌برای پیشوایی را دارا باشد وباید درشرایطی‌زاده شده باشدکه برای‌ایجاد یك دولت نیرومند مساعد باشد که این دولت نیز به‌نوبهٔ خود باید راه طبیعی سربلندی و سرنگونی راطی کند. ابن‌خلدون بحث را باتازش برهمهٔ کسانی به‌پایان می‌آورد که ادعاکرده‌اند که مهدی موعودند و پرده از روی غرضهای پست آنهابرمی‌دارد وخطرات‌اجتماعی ناشی ازباورکردن‌وگرویدن‌به‌آنها را آشکار ساخته‌است[۱].

---

۱- مق، ج ۲، ص ۱۴۲ به‌بعد. مقایسه شود با «نوامیس افلاطون» اثرفارابی، ص ۳۶ س ۳-۱۴. بدینسان ابن‌خلدون هم به‌طورمستقیم وهم نامستقیم این عقیده راکه قرنها میان «عامهٔ مردم» راجع‌ببازگشت مسیح(ع) رایج بوده رد می کند وبا ردکردن‌آن برنظریهٔ بازگشت چیزها به‌اصل‌خود خط بطلان می کشد. ولی درعین‌حال به یك‌گونه بازگشت معتقد است وآن دوران عمرانهای گوناگون است‌که تکوین و فاسد می‌شوند. اما این دونظر باهم ناسازگارنیست. تمام چیزهای تکوین شده ازجمله بشر، باگذشتن ازیکدورهٔ زندگی‌بدون «بازگشت باصل خود» به بقاء ادامه می‌دهند. موجوداتی هم هستندکه به خود بازمی‌گردند مانند افلاك‌که حدوث ادواری آنها ضروری است. عمران نیزمانند افلاك بازگشت می‌کند، اما این‌دو به‌یکسان بازگشت‌نمی‌نمایند. سخن درست بگوییم، فقط موجوداتی مانند افلاك‌که جوهرشان جاودان است بخود بازمی گردند. اما درمیان چیزهایی‌که جوهرشان تباه شدنی است (وتمام حادثات ازاینگونه هستند)فرد بازنمی گردد. آنچه بازمی‌گردد نوع یا صورت است (مقایسه شود با ارسطو در «کتاب کون وفساد»، فصل ۲، ص۱۰-۱۱) بدیهی‌است‌که عمران ازگونهٔ دوم است.

(ب) گذشته از کون وفساد، عمران دردوران عمرخود نیز تغییرمی‌کند. این تغییرات فقط در سه‌عارضه ازعوارض یا احوال ذاتی عمران اثر می گذارند : یعنی درکیفیت ، کمیت ومکان آن . نمونه‌های تغییرات کیفی درعمران عبارتند از: تغییر ازعمران بدوی به عمران شهری، تغییر عصبیت ازپیوندهای خویشاوندی به‌عصبیت ایلی ، به‌عصبیت نیرومندتر همگی یك قوم ، به‌عصبیت دینی ، و به‌عصبیت درمیان گروه‌های شهرنشین و تغییر ازیك‌اقتصاد مبنی برمعاش سادهٔ روزانه به‌اقتصاد متنعم یك جامعهٔ متمدن . نمونه‌های تغییرات کمی در عمران عبارتند ازافزایش یا کاهش حیطهٔ فرمانروایی ، جمعیت و درآمد دولت، توسعهٔ شهرها و افزایش وکاهش‌تعداد کسانی‌که سعی‌خود را به‌فراگرفتن دانش‌مصروف می‌دارند. نمونه‌های‌تغییرات‌مکانی عبارتند از : فتوحات و انتقال نفوس از بیابان یا روستا به شهرها .

۲ـ اینها همهٔ تغییرات طبیعی ازقوه به‌فعل، یا ازقوهٔ بیشتر وفعل‌کمتر به‌قوهٔ کمتر وفعل بیشتر هستند ، و درزمان ، صورت می گیرند ، و بالاخره این‌تغییرات ازیك حیث ضروری هستند[1]، ولی این ضرورت مانع از احتمال اخلال درجریان‌از

[1] ـ عمران مانند چیزهای طبیعی دیگر درحرکات خود ازیك سنت پیروی می کند که تا اندازه‌ای پایدار است و دگرگون نمی‌شود. این سنت را طبیعت آن تعیین می کند وچون طبیعت را خدا می‌آفریند ما می‌توانیم آن را«سنت‌خدا» بنامیم. ابن‌خلدون سنت‌خدارا باسنت طبیعت یکی‌می‌داند . سنتهای آباء و اجدادی دیگر نمی‌توانند دعوی‌کنند سنت خدا هستند مگر اینکه نخست ثابت کنند که سنت طبیعت نیزهستند . ازاینرو سنتهای گوناگونی که مدعی «سنت خدایی» هستند باید با محك سنت طبیعت موردآزمایش قرارگیرند . راه سنت به سوی خدا باید ازطبیعت‌عبور کند. تمام این‌معانی نهفته درپس‌عبارت«سنت‌خدا»راابن خلدن بکاربرده. برای خواننده‌ای بی‌درنگ روشن می‌شود که درهرجا «سنت‌خدا» بکاررفته ، بجای آن واژهٔ «طبیعت» رابگذارد. درهرمورد معنی روشنتر ودقیقترمی‌شود، زیرا فحوای کلام نشان‌خواهد دادکه مقصود ابن خلدون کدام سنت طبیعت است .

قوه به‌فعل درآمدن نمی‌شود: یعنی محتمل است این تغییرات صورت نپذیرند یا نتایج ناخواسته به‌بار آورند و به‌دیگر سخن، اتفاقی باشند.

با بررسی واژهٔ «ضرورت» این نکته آشکار می‌شود که ابن‌خلدون آن را به‌سه معنای گوناگون به‌کار می‌برد: نخست ضرورت طبیعی. چنانکه گفته شد چیزهایی که بالطبیعه وجود دارند درخود دارای قوهٔ حرکت و تغییر هستند یا این استعداد را دارند که صور ومقاصد خودرا به‌فعل درآورند: مثلا تخم، به‌گیاه، نوزاد، به‌مرد وعمران بدوی تبدیل به‌عمران شهری یامتمدن می‌شود. این تحول برای‌عمران به اقتضای طبیعتش ضروری است. ولی درعین‌حال ضرورت مطلق ندارد (زیرا ما می‌دانیم‌که همهٔ‌عمرانهای بدوی‌به‌عمران متمدن تبدیل نمی‌شوند) بلکه دراکثرموارد یا اغلب مواقع ضروری است: یعنی‌هرچند همهٔ عمرانهای بدوی‌تبدیل‌به‌عمرانهای متمدن نمی‌شوند، ولی دراکثر موارد تبدیل می‌گردند.

دوم‌اینکه ابن‌خلدون یك علت ازعمران یا یکی ازاجزاءِ آن را «ضروری» می‌خواند تا نشان دهدکه به عنوان یك «شرط» ضرورت دارد. دراینجا معلول‌برای وجود خود به‌یك علت احتیاج دارد، ولی این علت، لزوماً وجود اورا تعیین نمی‌کند. ازاینروقضایایی که‌این‌گونه ضرورت رابیان می‌دارند، معکوس کردنی نیستند. ابن‌خلدون می‌گویدکه بشر برای بقای خود بالضروره بایدخوراك و پناهگاه داشته باشد، ولی نمی‌گویدکه خوراك و پناهگاه حتماً مایهٔ بقای بشر می‌شود. و نیز او استدلال‌می کندکه آدمیان برای‌بقای خود دربیابان باید به حکم ضرورت عصبیت داشته باشند و برای عصبیت داشتن ضروری است‌که آنها یك خویشاوندی حقیقی یا فرضی داشته‌باشند، واگر قومی‌بخواهد خواهشهای خود را برای‌فراغت‌وثروت ارضاءکند بایدشهرهایی‌تأسیس یاتسخیر، وتوسعهٔ بنیادهای شهری راتشویق‌نماید. به‌این مفهوم، ضرورت‌حتی درعوالم‌اخلاقی که درآن‌آزادی بشر ازهمه‌جاآشکارتر

وتصمیماتش قاطع‌تر است نیز حکمفرمایی دارد. ازاینرو ابن‌خلدون ثابت می‌کند که اگر یك فرمانروا بخواهد دارای قدرت مطلق شود بالضروره باید همهٔ کسانی راکه می‌خواهند در قدرت او سهیم باشند به قتل برساند، یا اگر یك فرمانروا بخواهد بسود همگان کارکند باید با رعایا مهربان ودادگر و نیکوکارباشد. درهمهٔ این موارد ابن‌خلدون فقط می‌گویدکه نظر به ماهیت فلان‌جنبه ازعمران، تکوین آن مستلزم وجود فلان سوابق است. در هیچ‌جا نمی‌گویدکه چون فلان سوابق وجود دارد جنبهٔ عمران نیز بالضروره باید به وجود آید.

سوم اینکه‌ابن‌خلدون به‌تأکید می‌گوید که‌عمران یا هریك ازصفات ذاتی آن معلول ضرورت هستند تا نشان‌دهد که اجباراً به‌وجود می‌آیند، یا یك‌علت‌ظاهری یاباطنی دربشر برخلاف قصد او به‌فعل درمی‌آید یا او را ازرسیدن به هدفش باز-می‌دارد. مثلا گرما یاسرمای بیش از اندازه بشر را مانع ازاین می‌شودکه آثار هنری و بنیادهای عمرانی که برای‌نیل به‌مقاصد خود به‌آنها نیازمند است به‌وجود آورد، یك‌فرمانروای‌ستمگر رعایا را وادارمی‌کندکه برضداوتوطئه‌کنند، گرسنگی بشر را به شورش وامی‌دارد، ومیل انتقامجویی بشر را برآن می‌داردکه برخلاف عقل خودعمل‌کند، ومیل‌او به گردآوری مال او را به‌نابودی می‌کشاند. درهیچیك ازاین سه‌گونه ضرورت، «اتفاق» و «بخت» یانتایج ناخواسته نفی نمی‌شود.

افراد و اجتماعات پاره‌ای هدفها را خواستارند و مراحلی را که از راه آن می‌خواهند به‌این هدفها برسند نقشه‌ریزی می‌کنند وشرایط لازم ومقتضیات‌موجود را درنظر می‌گیرند. ولی افراد واجتماعاتی نیز هستند که مستقلا کار می‌کنند، و شرایط ومقتضیاتی پیوسته درتکوین هستندکه ممکن است نیل به‌هدفهای مطلوب را تسهیل یا دچار محظور کنند. علتهای فاعلی بیشماری ممکن است دریکدیگر تداخل کنندومنجر به رویدادهایی شوندکه‌علتهای آنها نامعلوم و توضیح‌ناپذیرند.

اینها رویدادهای اتفاقی هستند و بیشتر ازهمه درجنگ و پیروزی آشکار می‌شوند. پیروزی‌را نمی‌توان به‌یقین پیش‌بینی کرد، زیرا ازروی علتهای ظاهری مانندتعداد سپاهیان و کیفیت وکمیت اسلحهٔ آنها تعیین نمی‌شود، بلکه علتهای نهفته‌یامجهول مانند نیرنگهای جنگی وعوامل روانی که‌نقشه‌های دشمن را برهم می‌زندپیروزی را تعیین‌می‌کنند. بخت نیك وبخت بد، نامهایی است‌که برحسب تسهیل یا تأخیر پیروزی، به‌این علتهای نهفته داده می‌شوند.

پس‌اینکه‌ابن‌خلدون ضرورت‌مطلق را رد می‌کندمعنایش این نیست‌که‌حاضر نیست در تاریخ به «ضرورت» مقامی بدهد، زیرا دراین صورت همهٔ رویدادهای تاریخی، تبدیل به رویدادهای «اتفاقی» می‌گردیدند، یعنی رویدادهایی‌که هیچ سببی ندارند و ازاینرو درك‌ناپذیرند. برعکس، اوبین دونظرافراطی‌راه میانه‌را درپیش می‌گیرد و توضیحاتی می‌دهد که ساده و در عین‌حال فریبنده است: یعنی دریك‌جا به ضرورت‌کلی و نفی‌اتفاق‌معتقد است ودرجای دیگر اتفاق‌را کلی‌می‌داند و ضرورت را نفی می‌کند[1].

۳ـ شیوهٔ درست برای بررسی علت‌فاعلی عمران اینست که پیدایش آن‌را در نظر بگیریم و تحول وتشکیل آن رادنبال کنیم. این‌شیوهٔ تکوینی است، برخلاف شیوهٔ تحلیلی که ما در تحقیق خود راجع به‌صورت و اجزاء عمران به‌کار بردیم، تحقیق دربارهٔ پیدایش و دگرگونیهای عمران به‌ما یاری خواهدکرد تاتعریف‌سببی مراحل‌گوناگون آن را ببینیم، ازبدوی‌ترین نوع آن آغازکنیم، ازمرحلهٔ‌نهایی

---

۱ـ جامعه‌شناسان تحصلی (پوزیتیویست) این رابطهٔ بغرنج میان اختیار، ضرورت‌طبیعی، ضرورت مشروط، اجبار، اتفاق و بخت را به اصطلاح مبهم موجبیت یا وجوب ترتب معلول برعلت déterminisme خلاصه کرده وازاینراه به‌جای آنکه‌قصدابن‌خلدون‌را‌روشن کنندمبهم‌تر نموده‌اند. رجوع‌شود مثلا به‌مقالهٔ استیفانو کولوزیو Stefano Colosio درمقاله‌ای‌تحت‌عنوان: Contribution à l'étude d'Ibn Khaldun درمجلهٔ Revue du Monde Musulman شمارهٔ ۲۶، سال ۱۹۱۴، ص ۳۳-۳۲۱.

یا کاملترین شکل آن بگذریم و به‌انحطاط و انقراض آن ختم کنیم. ما در این قسمت از تشریح خود، وجود علتهای مادی وصوری وغایی را مفروض خواهیم داشت.

به‌عقیدهٔ ابن‌خلدون همینکه طبیعت آدمی عمران را به‌وجود می‌آورد نخستین علتی که بر دگرگونیها و جنبش‌های عمران حکمفرمایی می‌کند عصبیت است. می‌گوید: «درواقع دولت به‌سبب عصبیت وقدرتی که دارد علت فاعلی است.» دولت به وسیلهٔ عصبیت تمام دگرگونیهای را که در بالا گفتیم به‌وجود می‌آورد. نیرو، وسعت و دوام عمران معلول عصبیت و متکی بر آن است. رابطهٔ میان علتهای صوری و فاعلی یا میان دولت وعصبیت برای درک استنباط ابن‌خلدون ازعمران[1]، دارای نهایت اهمیت است. چون هدف عصبیت تشکیل دولت و قدرت سیاسی است، از اینرو می‌توانیم جهت علت فاعلی را توضیح دهیم و ازراه تمرکز ذهن برروی تأثیر واقعی علت وجودی، آن را مورد تحقیق قرار دهیم، نه آنکه وانمود کنیم که پی‌جویی علت فاعلی خود به‌خود توضیح وافی دربارهٔ صورت تکامل یافتهٔ عمران به‌دست می‌دهد.

تحقیق دربارهٔ پیدایش دولت باید باتعیین کردن وضع ماقبل سیاسی اجتماع آغازشود، یعنی هنگامی که طرح زندگی اجتماعی مبتنی بردوستی و پیوندهای خویشاوندی، و پیش از حدوث رابطهٔ سلطان و رعایا بود.

۴- پس آدمیان درآغاز[2] چگونه می‌زیستند و چگونه می‌توان فطرت ماقبل سیاست آنها را توصیف کرد؟ به‌عقیدهٔ ابن‌خلدون شرایط ماقبل سیاسی بشر ساده‌بود

---

۱- ارسطو می‌گوید که «صورت یک گونه نیرویی است که در ماده غوطه‌وراست، گویی مجرایی است». (در کتاب «کون وفساد»).

۲- واژهٔ «آغاز» دراینجا لزوماً به معنای آغاز تاریخ یا آغاز زمان نیست، بلکه بیشتر به معنای آغاز افراد نوع عمران است که چون نوع است ممکن است ابدی باشد ویا ممکن است در زمان بسیار گذشته روی داده باشد. مثلاً آغازش نامعلوم می‌باشد (مقایسه شود با «قوانین»، افلاطون، فصل، ۳ ص۶۷۶) ابن‌خلدون آغاز جهانی یا پایان جنس عمران را ذکر نمی‌کند.

ولی کامل نبود. نخست اینکه آدمیان درجامعهٔ مبتنی برضرورت می‌زیستند و برای حفظ جان یا، منتهای مراتب، برای لذت طبیعی ناشی از باهم زیستن، گردهم می‌آمدند. ولی باتوجه به امکانات طبیعی خود زندگی کاملی به سر نمی بردند. در دهه‌های کوچك می‌زیستند و فقط می‌توانستند ساده‌ترین نیازمندیهای زندگی را فراهم آورند. ترس، احساس مهرونیکخواهی آنهارا تقویت کرد. چون می‌توانستند فقط ضروری‌ترین نیازمندیهای خود را برآورده‌کنند، موجبی برای دسته‌بندی و زدوخورد درمیان نبود، وچون فرصتی برای ارضای امیال نامعتدل خود به کسب ثروت، قدرت و فراغت وتفریح نداشتند به ناچار پرهیزگار و میانه‌رو بودند. ولی بااین وصف زندگی ماقبل سیاسی بشر، بدوی وناقص بود، زیرا فقط حوائج ضروری بدن و خواهشهای نامعقول نفس را ارضاء می‌کرد.

نیازمندیها و خواهشهای بشر، علت نخستین اجتماع انسانی، حتی ساده‌ترین و بدوی‌ترین عمرانها نبودند. عمران بدوی به‌وسیلهٔ یك نوع عصبیت به‌وجود آمدو حفظ گردید: یعنی آن رشتهٔ اجتماعی که به عواطف مهر وترس ونیاز به‌خوراك و پناهگاه، یك صورت واقعی و بنیادی داد. همین رشته بودکه آدمیان را به‌هم‌پیوند داد وآنان را برآن داشت تا ازپاره‌ای عادات و آیینها پیروی کنند وبه‌داوری ریش‌سفیدان قوم و سروری خانواده‌های بزرگ تسلیم بشوند. اگر این نمی بود امکان داشت که آدمیان علیرغم امیال خود صیادان یا غارنشینان منفرد باقی بمانند. از اینرو خواهشهایی که درهمهٔ آدمها همیشه وجود دارند آن نهادهای ویژه‌ای را که توسط آنها امیال بشر ارضاء می‌شوند توضیح وتبیین نمی‌کنند. برعکس، میزان و نحوهٔ ارضای این امیال بستگی به‌وجود و تأثیر بالفعل دستگاههایی داردکه ماهیت و وسعت آنها را ماهیت و وسعت عصبیت موجود دریك عمران بدوی تعیین می‌کند. اگر این عصبیت صرفاً یك رشتهٔ خانوادگی باشد، درآن صورت گروه ازخانواده

فراتر نخواهد رفت، و اگر معلول ترس باشد موجب تولید و تکامل حربه‌ها می‌شود، و اگر یک رشتهٔ اقتصادی باشد به‌همکاری در تولید خوراک منتهی می‌گردد.

سپس عصبیت بدوی موجب افزایش تولید، وتوسعهٔ گروههای بدوی می‌گردد و فرصتهای تازه‌ای برای رقابت برسر منافع مادی به‌وجود می‌آورد وباعث نفاق و کشمکش درداخلهٔ یک گروه، وجنگ درمیان گروههای گوناگون می‌شود. ازاینرو وضع تازه‌ای پدید می‌آیدکه درآن عصبیت در بوتهٔ آزمایش دشواری قرارمی‌گیرد. تا این هنگام عصبیت به‌معنای رابطهٔ مثبتی بود میان اعضای یک گروه. درهنگام جنگ یک جنبهٔ دیگر عصبیت گام به پیش می‌گذارد، وآن ضدیت با دیگران، چیرگی بردیگران وفرمانروایی بردیگران است. چون گروه‌های گوناگون برای سروری با هم از در جنگ و ستیز درمی‌آیند باز عصبیت نخستین سببی است که پایداری شیوهٔ زندگی، رسوم وقوانین یک گروه اجتماعی را تعیین می‌کند. خواه این کشمکشها با جنگ آشکار یا از راه حکمیت فیصله یابد باز آن گروه که دارای نیرومندترین عصبیت است حتماً برتری خواهد جست. عصبیتی که از بوتهٔ آزمایش جنگ سربلند بیرون آید، منشأ انواع گوناگونی حکومت متمدن ومأخذ انواع گوناگونی قوانین می‌گردد.

ابن‌خلدون در بررسی خود دربارهٔ تکامل و دگرگونیهای عصبیت و دولتی که زادهٔ عصبیت است، سه‌گونه فرمانروایی (ملك) را برمی‌شمارد: (الف) فرمانروایی که تنها مبتنی برعصبیت است، (ب) فرمانروایی مبتنی برعقل مضافاً به‌عصبیت طبیعی، و (ج) فرمانروایی مبتنی برشریعت مضافاً به عصبیت طبیعی. عصبیت طبیعی در هرسه‌گونه فرمانروایی مشترك است. آنچه آنها را از هم متمایز می‌سازد افزودن پاره‌ای احکام عقلی به عصبیت درنوع دوم فرمانروایی، و افزودن احکام شرعی به‌نوع سوم است. چنانکه درمطالعهٔ «سیاست شرعی» گفته شد، افزودن تنها معنایش برابرهم نهادن دوعنصر نیست. افزودن احکام عقلی وشرعی به‌عصبیت طبیعی یك دگرگونی اساسی دراستفاده ازعصبیت طبیعی ومقاصدی است که آن را تأمین می‌کند. بااینحال علت

اولیهٔ یك نظام سیاسی نه احکام عقلی و نه اوامر شرعی است اینها فقط عصبیت را تعدیل می کنند و آن را به سوی هدفهای ویژه ای رهبری می نمایند، ولی عصبیت همچنان سبب اصلی ایجاد وحفظ یك دولت باقی می ماند. زیرا به محض اینکه آدمها از مرحلهٔ اجتماع زادهٔ احتیاج پیشتر بروند و به محض اینکه مازادی پدید آید که یك آدم بتواند از دست دیگری برباید ، ارتکاب ظلم و عدوان به علت شهوات حیوانی بشر ، حتمی است. در نتیجه از هرج و مرج و جنگ و ستیز نمی توان جلوگیری کرد، مگر از طریق درجات قدرتهایی که متکی به زور باشند که معنایش اینست که لااقل در اثنای استقرار دولتها و پیش از آنکه آدمیان به فرمانبرداری از فرمانروایان خود و احترام به حقوق دیگران خو-بگیرند بر شهوات حیوانی انسان نمی توان لگام زد ، مگر با زور و اجبار. از آنجایی که عصبیت تنها منبع این زور و اجبار است ، برای اجتماع متمدن ، قطع نظر از هر-هدفی که پیروی می کند ، این زور و اجبار ضروری است. وانگهی اعمال زور متکی بر عصبیت نه برخلاف اوامر عقلی و نه احکام شرعی است * . وضمناً فرمانروایی با زور، ظلم یا گناه نیست ، سهل است از شرایط ضروری عدالت و فضیلت است [1].

---

۱ – مق ، ج ۱ ، ص ۲۵۲ ، ۲۷۸ به بعد ۲۸۶ ، ۲۹۵ ، ۳۳۷ – ۳۳۹ ، ۳۴۷ و ج ۲ ص ۲۶۵–۹۰ ، ۲۸۹ و ج ۳ ، ص ۲۰–۳۰ ، ۲۳۶ و کمع ج ۱ ، ص ۱۱۰ (جائی که عصبیت با اجتماع به معنای تقریباً مترادف بکار می روند) اخوان الصفا در « رسائل » افلاطون در «قوانین» فارابی در «نوامیس» ارسطو در «اخلاق نیقوماخسی» و «سیاست» .

ابن خلدون دانش پیامبر را از این امور و وجود عصبیت را به عنوان یکی از شرایط پیـ فت و اعتلاء اسلام در قسمت تاریخی «عبر» بحدوفور تأکید کرده است . در کمف ، ج ۲ ، ص ۱۶۸ به بعد وی این اصل را بیان می کند که: «اگر خدا چیزی را بخواهد شرایط آن را فـ می کند». مثلاً وضع اقتصادی پیامبر به واسطهٔ ازدواج با خدیجه و داشتن پیروان توانگری دیگر بهبود یافت .

ابن خلدون یقین داشت که دین بدون عصبیت و قدرت سیاسی محال بود به وجود آید ، تا جایی که می گوید: «اگر عصبیت از میان برود شریعت نیز از میان خواهد رفت . مق ، ج ۱ ص ۳۶۶ : ۳ .

*– معلوم نیست مقصود مؤلف از این عبارت چیست و از کدام مأخذ ابن خلدون این استنباط را کرده است ، زیرا اعمال زور موافق شرع نیست . قرآن کریم می گوید : «ان الله یأمر بالعدل والاحسان» ، البته اجرای قوانین شرع مسئلهٔ دیگری است .م.

(الف) فرمانروایی طبیعی صرفاً مبتنی بر عصبیت طبیعی است که فرمانروا آن را برای پیش‌بردن مقاصد شخصی و ارضای شهوات خود به‌کار می‌برد. از همهٔ اینها مهمتر شهوت غضبیه است که بر دولت حکمفرمایی می‌کند.

رعایا مورد ستم قرار می‌گیرند و فقط به مثابهٔ آلتی برای ارضای این شهوات به‌کار می‌روند. فرمانروا به جنگ در میان رعایای خود پایان داده و بر شهوات نفسانی آنها لگام زده فقط به این منظور که خود با آنان از در جنگ و ستیز درآید و عنان شهوات خود را رها کند. ابن‌خلدون اینگونه فرمانروایی را «سیاست» نمی‌نامد و آن را سخت نکوهش می‌کند و منحرف و خطا می‌خواند. دلیلش هم آشکار است. این فرمانروایی «سیاست» نیست و به‌مفهوم دقیق اجتماع سیاسی هم نیست، زیرا اصل عدالت در آن وجود ندارد. درست است که سیاست عقلی که هدفش جلب منافع فرمانرواست به اینگونه فرمانروایی نزدیک است، ولی تفاوت مهمی میان این دو وجود دارد. سیاست عقلی که هدفش جلب منافع فرمانرواست، حداقل عدالت ضروری در آن حکمفرماست. و ضرورتش هم از اینجاست که فرمانروا عنان شهوات نفسانی خود را پاک رها نمی‌کند، بلکه از پاره‌ای دستورهای عقلی پیروی می‌کند تا قدرت خود را حفظ کند و این دستورهای عقلی تا اندازه‌ای دادگری و میانه‌روی را براو تحمیل می‌کنند. او هنوز فرمانروای خودکامه است و قوانینی که می‌گذارد برای پیشرفت مقاصد خود اوست، اما خودکامه‌ای با اندیشهٔ روشن است که می‌تواند قدرت خود و دولتی را که بر آن فرمانروایی دارد حفظ کند. ولی فرمانروای خودکامه‌ای که تنها به اقتضای شهوات حیوانیش حکومت می‌کند نمی‌تواند فرمانروایی خود را حفظ کند. دیری نمی‌پاید که رعایا از زیاده رویها و ستمگریهای او به‌ستوه آمده بروی می‌شورند و به فرمانروایی او پایان می‌دهند. نتیجهٔ این عمل، یا روی کار آمدن گروه تازه‌ای است

که به‌آیین عقل یاشرع فرمانروایی می کند ویاجنگ وهرج و مرج پایدار است. بدینسان عصبیتی که شالودهٔ قدرت او را تشکیل می‌داد دراثر خـودکامگی بیش‌از اندازهٔ او ازمیان می‌رود.

برعکس فرمانروایی طبیعی ، دوسیاست یافرمانروایی عقلی و شرعی از یك پایداری نسبی برخوردارند و دلیلش هم اینست‌که عصبیت به‌وسیلهٔ عقل و شریعت تعدیل می‌یابد. عصبیت به‌صورت تعدیل یافتهٔ‌خود بازسبب‌اصلی است‌که‌این‌سیاستها را به‌وجود می‌آورد وسیرت‌آنها را تعیین‌می‌کند . دردوگونه سیاست عقلی، منافع شخصی وامید به‌حصول مقاصد دنیوی، عصبیت طبیعی را نیرو می‌بخشد . درسیاست شرعی عصبیت از این راه تحکیم می‌یابد کـه یـك نیرو و اجبار درونی رعایـا را به فرمانبرداری ازشارع وامـی‌دارد واین اجبار مبتنی برایمان به حقانیت رسالت شارع واعتقاد به‌پاداش موعود در آن‌جهان است . پیشتردیدیم‌که چگونه درهرمورد یك سیاست به‌خصوص و ترتیب مناصب و سلسلهٔ مراتب آن بـه وسیلهٔ این مقاصد تعیین می گردیـد . ولی این مقاصد بنفسه سبب اصلی ایجاد سیاستهایی نیستندکه ازاین‌مقاصد پیروی می کنند، بلکه امیدها وخواهشهای موجود درانفاس رعایاست که این رژیمها را از قـوه به فعل درمـی‌آورد . بنابراین مطالعهٔ اعتلاء و انحطاط بالفعل این سیاستها مستلزم مطالعهٔ اعتلاء وانحطاط این آرزوها و خواهشهاست .

(ب) سیاستهای عقلی به‌وسیلهٔ عصبیت طبیعی که با احکام عقلی راجع به‌طرق ووسائل نیل به‌هدفهای‌دنیوی تعدیل‌شده است به‌وجود می‌آیند. دراین موردچیزی که برعصبیت‌ونیروی ضبط و تسلط آن‌افزوده می‌شود یك رشتهٔ ظاهری است. رعایا نه به دلیل ایمان داشتن به‌نیکی دنیوی وصلاح اخروی شریعت بلکه به‌سبب زور واجبار و بیم ازکیفر وامیدبه‌پاداش دنیوی،ازفرمانروا فرمانبری‌می کنند . پس‌دو-

سبب وجود دارد که منجر به انحطاط و نابودی عصبیت درسیاستهای عقلی می‌شود: یکی اجبار ظاهری که عصبیت رعایارا تضعیف می‌کند و دیگری ارضای امیال برای نیل به‌مقاصد دنیوی که سیاستهای عقلی دنبال می‌کنند.

یکی از ویژگیهای ذاتی عصبیت اینست که موجب تمرکز نیرو در دست یك فرمانروای بلامعارض می‌شود. فرمانروایی که مقام خود را نخست به مدد قدرت خویشاوندان وقبیلهٔ خود به دست می‌آورد، محال است بتواند مقاصد یك سیاست عقلی را پیش ببرد مگراینکه قدرت آنان را ازمیان ببرد و دولت را به‌صورت یك دستگاه غیر شخصی وکارآمد درآورد و در رأس آن مأموران شایسته‌ای قراردهد که بدانند چگونه امور مالی دولت را سروصورت و سپاهیان آن را فرمان دهندو به راه و رسم تمدن یعنی ساختن شهرها، سامان دادن به امور اقتصادی و تشویق هنرها و دانشها آشنا شند. بدینسان دولت ازصورت یك حکومت اشرافی که‌مبتنی بر پیوندهای خانوادگی است به‌صورت یك دستگاه کشوری و لشکری تبدیل‌می‌یابد که عصبیت طبیعی را ازمیان می‌برد و به‌جایش حکومتی متکی برزور برقرار می‌کند و دامنهٔ تمدن را توسعه می‌دهد تاخواهشهای دنیوی فرمانروا وفرمانبردار را ارضاءکند.

باتوجه به‌مقاصد سیاستهای عقلی این تغییر شکل ضروری است و می‌تواند وسائل ارضای خواهشهای انسانی را برای رنج نبردن، آسایش، تمدد اعصاب، استراحت، سرگرمی ولذات دیگرفراهم کند. اما هرگاه فرصت پیش‌آید، آدمیان به زیاده روی در لذات خو می‌گیرند. احکام عقلی به اندازهٔ احکام شرعی در آموختن عادات خوب وسیرت نیك که میانه‌روی باشد مؤثر نیست. اگر نفوذ تعادل‌بخش شریعت نباشد تمدن به‌تجمل و زیاده روی می‌گراید، واین زیاده‌روی به‌از‌هم پاشیدگی دولت ونابودی بشر منجر می‌شود. «خویهای ناشی ازتمدن و تجمل،

فساد محض هستند». روح آدمی از این خویهای بد «رنگ» می گیرد و انسان، انسانیت خود را از دست می دهد. در جریان پیشروی تمدن به سوی آن مقصد، عصبیت طبیعی با نابود شدن فضایل دیگر نابود می شود. پیروی همگان از مقاصد دنیوی که جایگزین عصبیت شده است نمی تواند دولت را حفظ کند بلکه از راه تضعیف جسمی و روحی افراد موجب نابودی دولت می شود.

(ج) سیاست شرعی باشدیدترین، و از نظر اجتماعی، مؤثرترین نیرو به وجود می آید که درواقع سبب تحول معجزآسایی درمناسبات اجتماعی است. پیامبر بامعجزات شگفت انگیز پی درپی و کارهای خارق العادهٔ دیگر درپیروان خود ایمان ریشه داری به پاداش و کیفر آن جهان به وجود می آورد که زندگی اجتماعی آنها را به کلی دگرگون می سازد و از قید شهوات حیوانی که مایهٔ جنگ وستیز وچنددستگی است رهایی می بخشد و انسانها را برای رسیدن به هدفی بالاتر از شهوات و منافع شخصی متحد می کند. پیروانش را وادار می سازد تا خویهای بد را ترک کنند و خویهای میانه رو به جای آنها درخود بپرورانند. از آنجایی که امیدها وخواهشهای افراد اکنون معطوف به مقاصد لمس ناپذیر و آن جهانی مانند فناناپذیری وسعادت اخروی است، می توانند دردنبال کردن مقاصد این جهانی میانه روی درپیش گیرند و نیروی خود را برای نبرد در راه هدفهای حق و نیك به کار ببرند. و بالاخره چون دوری جستن ازکارهای بد و روی آوردن به کارهایی که شرع تجویز کرده نتیجهٔ ایمان درونی است، احتیاجی نیست که رعایا به زور و یا از بیم کیفر این جهانی یا امید به پاداشهای ظاهری وادار به پیروی از احکام شرع شوند. برای خشنودی خدا از شریعت فرمانبرداری خواهند کرد وحتی جان خواهند سپرد به امید اینکه خداوند در آن جهان پارسایی ایشان را پاداش خواهد داد. نتیجهٔ همهٔ اینها یك اجتماع نیرومند، یگانه، پرهیزگار و فرمانبردار است که می تواند برملتهایی که از همهٔ

جهات دیگر جز ایمان درونی ـ که شاخص یك اجتماع مذهبی است ـ از آن بزرگتر وتوانگرتر ونیرومندتر است چیره شود و بر آنها فرمانروایی کند.

ولی این احساس دینی به‌حکم طبیعت وشالوده‌اش ، دیری نمی‌پاید . هنگامی که پیامبر می‌میرد ونسلی که او را شناخته و زیر نفوذ مستقیم اوقرار داشته‌است‌از میان می‌رود ، معجزه‌ها فراموش می‌شوند واثر کارهای‌خارق‌العاده رفته‌رفته زایل می‌گردد . ازآنجایی که نظام شرعی مبتنی برمنافع دنیوی نیست ، بلکه‌برشالودهٔ ایمان درونی استواراست ، پس ازآنکه این ایمان رو به انحطاط رود هیچ نیروی ظاهری وجود ندارد که آن‌سیاست راحفظ‌کند. شریعت ممکن است برجا بماندااما همین‌که ایمان‌باطنی ازمیان برود وشرع به‌عنوان یك نیروی محرك در دلها دیگر وجود نداشته باشد ، سیاست شرعی نیز دیگر به‌عنوان یك واقعیت جنبش آفرین وجود نخواهد داشت . عصبیت طبیعی بار دیگر عرض وجود می‌کند و اگر سیاست عقلی دیگری جایگزین شریعت نشود ، سیاست شرعی حتماً رو به‌انحطاط نهاده‌به فرمانروایی طبیعی تبدیل خواهد یافت‌و به‌تأمین اغراض پست هرشخصی که‌عصبیت نیرومندتری داشته باشدکمك خواهدکرد .

۵ـ بدینسان اعتلاء و انحطاط عمران ، معلول فعل و انفعالات شرایط ظاهری وقوا وخواهشها وخویهای‌بشری‌است.خصیصهٔ هرمرحله‌ازمراحل‌عمران، برجستگی پاره‌ای ازاجزاء متشکلهٔ‌آن است. درآغاز ، دشواریها ومبارزطلبیهای‌محیط‌طبیعی، در بشر ترس و تمایل به همزیستی با همنوعان وهمکاری درفراهم کردن خوراك و برای‌دفاع به‌وجود می‌آورد. بشر به‌یاری عقل تجربی هنرهای ساده رافرامی‌گیرد، عاداتی کسب می‌کند و رسمها و آیینهایی می‌نهد که از راه آنها ، موانع اولیهٔ برآوردن نیازمندیهاوخواهشهای ابتدایی‌خودرا ازپیش پا برمی‌دارد . عصبیت‌یکی از خویهایی است‌که دراین‌مرحله کسب می‌شود. عصبیت ، شکل اجتماعاً بنیاد یافتهٔ

یک عاطفهٔ سادهٔ یعنی مهر بشر نسبت به‌همنوعان به‌ویژه خویشاوندان نزدیکش می‌باشد. این عادت به‌نوبهٔ خود سبب تکامل و توسعهٔ بیشتر عمران می‌شود، دولت‌را به‌وجود می‌آورد که‌درچهارچوبهٔ آن بشر می‌تواند درراه سیراب کردن‌خواهشهای خود پیشرفت کند، دولت باوسیله قراردادن عصبیت، تحول ازعمران بدوی را به تمدن عملی می‌سازد. تمدن، بشر را بامسائل تازه وامکانات تازه‌ای روبرومی‌کند. بشر بار دیگر ناچار می‌شود عقل تجربی را خود برای برگزیدن چند هدف از هدفهای‌گوناگون به‌کار اندازد و برای رسیدن به‌آنها وسایلی ابداع کند. گرایش طبیعی بشر به‌اینست که تسلیم خواهشهای نفسانی شود وعقل خود را برای کامل کردن وسائل ارضای آنها به‌کار ببرد. او عقل وهمهٔ نیروهای خود را در این راه به‌کار خواهد انداخت مگراینکه شریعتی به‌میان آید و زندگی او را سروسامان دهد و او را به‌میانه روی در ارضای خواهشهایش رهنمون شود و توجه او را به مقاصدی اخروی معطوف داردکه برای نیل به‌آنها انسان ناچار شود مقاصددنیوی را فرع برآنها قرار دهد. درصورت نبودن چنین شریعتی، خواهشهای بشر او را برآن خواهد داشت تا دربرخورداری ازثروت وقدرت زیاده‌روی‌کند. «به‌شرایط تازهٔ تمدن خومی‌گیرد واین‌کار، فضایل‌او را ازمیان می‌برد و او را بردهٔ خود می‌سازد». ولی اثر شریعت دیری نمی‌پاید، زیرا شرع درنسلهای بعدازپیامبر به دست فراموشی سپرده می‌شود. بدینسان درحالی‌که احکام عقلی دراثر زیاده روی بی‌اثر می‌گردند، فراموشی، مردم را به‌احکام‌شرعی بی‌اعتنا می‌کند. ازاینرو عصبیت به‌تمام اشکال و صور خود متلاشی می‌شود و چون علت فاعلهٔ عمران است، عمران نیز متلاشی می‌شود، زیرا اصلی‌را که وجود بالفعل عمران‌مدیون آن است‌ازدست می‌دهد.

عصبیت نظراً تنها یکی ازاجزاء متشکل عمران ویکی از علتهای چهارگانهٔ

آن است، ولی اگر ما به‌شیوهٔ ابن‌خلدون در گفتگو پیرامون این موضوع درست بنگریم می‌بینیم که او روی عصبیت به اندازه‌ای تکیه می کند که تقریباً موضوع اصلی علم جدید می‌شود. ما درپایان کتاب علل این تکیه برروی عمران را باز-خواهیم نمود. نخستین علت آن هنگامی آشکار می‌شود که ما هدف‌نخستین علم عمران وماهیت علت فاعلی آن را در نظر بگیریم. اگر قرار باشدکه علم عمران به تصحیح رویدادهای تاریخی یاری‌کندباید توضیح دهدکه چگونه اجتماع،وجود بالفعل پیدا می کند، وچه‌چیزی سبب دگرگونیهای اجتماعی می‌شود. اما چنانکه دیدیم علت فاعله درست همان‌عصبیت است که وجودبالفعل یك‌چیز و دگرگونیهای آن را توضیح و تبیین می‌کند. ازآنجایی که عصبیت علت فاعلی عمران‌است‌طبیعی است‌که ابن‌خلدون روی‌اینکه عمران چگونه حادث می‌شود و ازچه مراحلی‌می‌-گذردوچگونه روبه‌تباهی می‌رود تکیهٔ بیشتری بکند.

**خیرهمگان: علت غایی.**

۱- علت غایی نیز مانند علت فاعلی جزء معلول نیست ومعمولا بیرون‌ازذات آن توصیف می‌شود. ولی پس ازمعاینهٔ دقیق آشکار خواهد شد که‌بیشتر از همهٔ علتهای دیگر باوجود یك‌چیز ارتباط دارد. علت‌غایی علتی تعریف شده است‌که به خاطر آن چیزی به‌وجود می‌آید[1]. بدینسان وجود بالفعل علت غایی با حصول معلول‌آن مصادف می گردد. پس علت غایی، علیت خودرا چگونه اعمال می‌کند؟ علیت خود را از طریق حالتی از وجود اعمال می‌کندکه ابن‌سیناآن را «شیئیت»[2] می‌نامد. دروجود شیئیت، علت یاهدف غایی مقدم برمعلول آن است، وعلیت خود

۱- ارسطودر«طبیعیات»، ج۲، فصل۳، ص۱۹۴ «الهیات» ج۲، فصل۲، ص۹۹۴.

۲- ابن‌سینا در «نجات» ص ۳۴۵: ۱-۱۱.

را به‌مرحلهٔ عمل درمی‌آورد، و آغازگاه همهٔ کارهای طبیعت و فن[1] را تشکیل می‌دهد. و نیز شالودهٔ همهٔ علتهای دیگر و مقدم بر آنهاست و بیان می‌کند که چگونه آنها اثر علی خود را کسب می‌کنند. علت اولیه‌ای است که به‌خاطر آن علتهای دیگر علیت خود را اعمال می‌کنند.

این نکته به‌ویژه در مورد عمران صادق است که در آن بشر دست به‌کار ایجاد بنیادهای گوناگون برای هدفی می‌شود که برتر از خود نهادهای عمرانی است. از این حیث بشر با بقیهٔ جانداران فرق می‌کند که در آنان علتهای صوری و غایی یکی هستند و علت غایی، چیزی جز وجود به‌کاملترین صورت نیست.

آدمیزادگان، نهادهای شهری یا دولت را برای خاطر خود آنها به‌وجود نمی‌آورند. به‌فعل درآمدن صورت، غایت نیست بلکه وسیله‌ای است برای امکان‌پذیر ساختن نیل به‌مقصود، یعنی نیکبختی و نیکی. از آنجایی که در عمران علت غایی با علت صوری متفاوت است و چون علت غایی علت اصلی است، پس ما باید نه تنها از علت غایی همراه با علتهای دیگر آگاه شویم بلکه باید عمران را از نظر هدف غایی‌اش توضیح و تبیین کنیم. علتهای دیگر به‌خودی خود نمی‌توانند مثلا توضیح دهند که چرا اجتماع صور و اشکال به‌خصوصی به‌خود می‌گیرد، نه صور و اشکال دیگر، و در نتیجه چرا خواست بشر متوجه به‌فعل درآوردن این صور و اشکال به‌خصوص است. تنها براساس تقدم هدف و تأخر علتهای دیگر بر علت غایی است که این پرسشها را می‌توان پاسخ داد.

مسائلی را که علم عمران برای پی‌جویی علت غایی با آن روبروست می‌توان به‌طور مقدماتی به‌شرح زیر توصیف کرد: از ویژگیهای بشر داشتن عقل است، کار او از روی تعقل است و به‌خاطر رسیدن به هدفهایی است. این هدفها در ابتداء

---

[1] ـ ارسطو در «اجزاء الحیوان»، ج ۱، فصل ۱، ص ۶۳۹.

وبه‌خودی‌خود وجود ندارند، بلکه‌زادهٔ‌خواهشهای نفسانی‌هستند. آدمیان‌گوناگون واجتماعات گوناگون هدفهای‌گوناگونی را نیك می‌شمارند و وسائلی برای رسیدن به‌آنها جستجو می‌کنند. گذشته ازاین، افراد واجتماعات هدفهای مختلف خودرا به درجات مختلفی از کمال احراز می‌کنند. هدفها درشرایط ویژه‌ای به‌فعل‌درمی‌آیندکه برخی بیشتر و بعضی کمتر به‌تحقق دادن خواسته‌های بشر می‌انجامد.علم عمران با درك علتهای‌کردار بشر سروکار دارد، و ازاینرو نمی‌تواند علت اصلی کردار بشر راکه میل به حصول یك مقصود است نادیده بگیرد. نیز با نتایج کردارهای آدمی یعنی رویدادهای تاریخی سروکار دارد. اینها نیز باید از دیدگاه هدفهایی‌که نیل به‌آنها مورد نظربوده است و یابه‌عنوان خود آن هدفها موردبحث قرارگیرند. از اینرو برای بررسی منشأای‌که عمران از آن سرچشمه می‌گیرد و برای بررسی خود عمران، به‌ناچار باید هدف یا نیکی آن نیز مورد بررسی قرار گیرد.

باآنکه به تجربه آشکار شده است که خواستن هدفها، وهدفهایی‌که بشر به آنها رسیده است از اجزاء مهم عمران هستند، ولی طبیعت آنها را نمی‌توان از راه استنتاج معلوم نمود. تنها چیزی‌که درعمران یافت می‌شود انواع‌گوناگون هدفهای مطلوب یاهدفهای تحقق‌یافته وانواع‌گوناگون پندارها است مبنی‌براینکه برخی ازآنها شایسته‌تر ازبرخی دیگر و برخی ظاهری وبرخی واقعی، و برخی به‌سعادت و بعضی به‌شقاوت‌می‌انجامند، و برخی ازفضایل و بعضی از رذایل‌هستند. بااینحال نه‌وجودبالفعل هدفها برای درك‌عمران کافی است‌ونه‌پندارهایی که‌دربارهٔ‌آنها وجوددارد. وجودبالفعل‌هدفهای‌گوناگون‌مانع ازاین‌امکان‌نمی‌شودکه پاره‌ای‌ازآنها هدفهای جزئی، و برخی دیگر فقط وسیله‌ای برای رسیدن به‌هدف عالی باشند-

و اما راجع به پندارهای موجود دربارهٔ آنها، این به درستی وظیفهٔ عقل است که به کنه آنها راه یابد و حقیقتی را که این پندارها فقط انعکاسات ناقصی از آن هستند درك کند: بدین معنی که پندارهای گوناگون دربارهٔ هدف بشر و اجتماع، نشان دهندهٔ یك هدف عالی هستند که فقط عقل می‌تواند به اصل آن پی ببرد. این اصل، خیر بشر را به‌طور مطلق و بدون توجه به‌موارد خاص تعریف می‌کند و چون هدف اجتماع فقط وجود افراد نیك است، ضمناً هدف اجتماع را نیز معلوم می‌کند. همین که این هدفها معلوم گردید، آنگاه خواهشها و کردارها و پندارها را می‌توان با میزان نامتغیری سنجید و یا می‌توان آنها را برحسب اینکه خودشان هدفهای اصلی هستند و یا وسیله‌ای برای رسیدن به‌هدفهای دیگرند به‌ترتیب تقدم قرار داد. از اینرو خواهشها و کردارها و پندارهای ویژه‌ای را می‌توان با توجه به‌این ترتیب تقدم سنجید، یعنی می‌توان بدون اشاره به‌موارد خاص، تشخیص داد که آیا خوب مطلق یا بد مطلق هستند. به همین‌سان هدفهایی را که اجتماعات گوناگون دنبال می‌کنند می‌توان با این معیار سنجید که تا چه اندازه به‌امکانات طبیعت انسانی و هدف او تحقق می‌بخشند و تا چه اندازه نزدیك به‌سیاسات یا نظامهای سیاسی هستند که همهٔ امکانات طبیعت انسانی را از قوه به‌فعل درمی‌آورند و می‌توان آنها را بهترین سیاسات نامید. مثلا می‌توان صور سیاسی را به‌ترتیب درجهٔ کمال آنها طبقه‌بندی کرد و بالاخره ممکن است تشخیص داد که آیا تغییرات عمرانی به خصوص در جهت (ایجاد) یك سیاست بهتر صورت می‌گیرند یا بدتر و از اینرو آیا خوب هستند یا نه.

ولی علم عمران به‌خودی خود نمی‌تواند هدف مطلق بشر و اجتماع را تعیین کند. برای این هدف نبود که علم عمران اصول خود را وضع و تحقیق خود را آغاز

کرد. اصول علم عمران و تحقیق آن برای درک ماهیت رویدادهای تاریخی بود. ضمن مطالعهٔ رویدادهای تاریخی علم‌عمران به این ضرورت برخورد که هدف‌مطلق بشر و اجتماع را درک کند تا ازروی آن هدفهای ویژه‌ای را که‌اجتماعات گوناگون دنبال می کنند بسنجد. این هدف را نمی‌توان از رویدادها استنتاج کرد، ولی‌در عین‌حال برای توضیح وتبیین کامل رویدادها ضرورت دارد.

۲ ـ اگر علم عمران بخواهد از به کاربردن اصل جدلی[1] یا خطابی[2] غائیت احترازجوید[3] باید به دانشی روی آورد که این اصل را برهان به اثبات رسانده باشد[4]، یعنی به دانشی که غرض اصلی آن اینست که هدف صحیح بشر و اجتماع را به‌طورمطلق وبدون توجه به موارد خاص بابرهان عقلی به‌ثبوت برساند. چون چنین هدفی، هم هدف بشر وهم اجتماع، یا هدف بشری است که دراحتماع‌زیست می‌کند، این‌علم باید طبیعت وصورت اجتماع کاملی‌راکه درآن هدف‌کامل‌بشرقابل حصول‌باشد نیز توضیح‌دهد. این‌شرایط فقط‌درفلسفهٔ‌سیاسی یابه‌اصطلاح‌ابن‌خلدون «سیاست مدنیت» جمع است.

برای پرهیز ازدرآمیختن علم عمران بافلسفهٔ سیاسی ابن خلدون‌باید درآن واحد فلسفهٔ سیاسی را تعریف کند وآن را ازعلم عمران بدین طریق متمایز سازد که هدفهای‌صحیح دوعلم را به روشنی‌بیان نماید. به دیگرسخن، بهترین‌راه برای بیان رابطهٔ میان دوعلم، نشان‌دادن فرق‌آنهاست. وابن‌خلدون درقسمتی(ازمقدمه)

---

1- Dialectic 2- Rhetoric

۳ـ یعنی اگرعلم عمران بخواهد غایت اموررا به نحوی توضیح وتبیین کندکه نه جنبهٔ جدلی داشته باشد ونه خطابی .م.

۴ـ علم عمران از دانشهایی مانند اقلیم‌شناسی، جغرافیا و روانشناسی به عنوان اصول و استنتاجات‌خود استفاده کرده است. اینهارا می‌توان اصول قرارداد، زیرا توسط دانشهایی که هدف اصلی آنها اثبات این استنتاجات بوده با برهان عقلی به ثبوت رسیده است.

که به‌فلسفهٔ سیاسی اشاره دارد همین کار را می‌کند. قسمت اول از این دو درجایی آمده‌که او ازموضوع علم عمران گفتگو می‌کند. درآنجا او به‌روشنی نمایان می‌سازدکه موضوع فلسفهٔ سیاسی عبارت‌است از: «زیستن بشر به‌آیین اخلاق‌وحکمت». قسمت دیگر ودرازتر آن درجایی است که‌ابن‌خلدون ازشکلها وهدفهای«سیاسات» گفتگومی‌کند. پس‌از برشمردن این سیاسات وپیش ازآنکه آنها راتشریح‌ومزایای نسبی آنها را بیان کندگفتگو را قطع می‌کند و به‌طور تقریباً معترضه این‌جملات را می‌گنجاند: «وآنچه دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی یا سیاست مدنی می‌شنوی از این باب (یعنی سیاسات موجود) نیست. معنای آن در نزد حکماء اینست که هرفردی از افراد آن اجتماع (که ازآن سخن می‌گویند) ازحیث اخلاق و رفتار چه‌باید باشد تاآن اجتماع از حکام (شرع) به کلی بی‌نیاز باشد و اجتماعی راکه این‌شرایط‌در آن جمع باشد «مدینهٔ فاضله» وقوانینی راکه درآن رعایت می‌شود سیاست مدنی نامند. و مقصودشان ازسیاست دراینجاآن نظام‌سیاسی نیست‌که درآن‌افراداجتماع باید از احکام (وضعی) برای تأمین خیرهمگان پیروی‌کنند، زیرا سیاسات اخیر بااولی (یعنی مدینهٔ فاضله) فرق دارد.

«و درنزد حکماء، مدینهٔ فاضله نادر و بعیدالوقوع است وآنهافقط برسبیل فرض وگمان دربارهٔ آن سخن می‌گویند»[1].

اما فرق میان مدینهٔ فاضله ومدینه‌های دیگر، یا میان شهرهای «بالقول» و شهرهای «بالعمل» دلیل کافی برای تدوین یك علم مستقل به‌منظور مطالعه دربارهٔ شهرهای اخیر نیست. منشأخود این فرق، حکمای سیاسی‌اسلامی واستادان‌یونانی آنها بودند که «مدینه‌های غیرفاضله» یاجوامع ناقص را وسیعاً مورد بررسی قرار-

---

۱- ق، ج ۲، ص ۱۲۷ : ۶-۱۴.

دادند،[۱] ولی عقیده نداشتند که چنین شهرهایی بتوانند موضوع یك علم مستقل گردند. نظر افراطی علیه پذیرفتن امکان یا سودمندی چنین علمی را می‌توان بدینگونه خلاصه نمود: ماهیت جوامع ناقص یا «غیر فاضله» را نمی‌توان معلوم کرد مگر با مقایسه با مدینهٔ فاضله. بنابراین فلسفهٔ سیاسی باید این راهدف اصلی خود قرار دهدکه به هدف غایی بشر یا کمال او، معرفت حاصل کند. باید از هدفهایی که درجوامع «غیر فاضله» از آنها پیروی می‌شود سیر صعودی کرده به‌معرفت صحیح برهدف انسانی برسد. آنوقت لزوم ساختن جامعهٔ دیگری راکه درآن کمال انسانی تحقق پذیر باشد، معلوم خواهد نمود.

فیلسوف سیاسی همینکه برهمه‌چیز در روشنایی کامل خورشید معرفت صحیح حاصل کند می‌تواند به‌غار، سیر نزولی کند و سایه‌های آن را مورد بررسی قرار دهد. درجریان مقایسه باموجودات کامل که در روشنایی کامل آفتاب دیده‌می‌شوند مهمترین واقعیت دربارهٔ سایه‌های غار عبارتنداز نقصان، تاریکی، دروغ وفقدان وجود واقعی آنها. ازاینرو یك دانش جداگانه برای این «سایه‌ها» نمی‌تواندوجود داشته باشد، زیرا به‌محض اینکه اینها ازجهان وجود حقیقی، جداشوند، دانش‌پژوه درچاه سیاهی خواهد افتادکه درآن سایه‌ها را باسایه‌ها می‌سنجد و در نتیجه نه به‌دانش درست بلکه به‌گمانهای‌محض می‌رسد. اینگونه‌گمانها دارای ارزش نظری ناچیزی هستند و چندان ارزش عملی هم ندارند.[۲]

---

۱ـ افلاطون در «قوانین»، (فارابی در «نوامیس افلاطون») جمهوریت، فارابی در «مدینة‌الفاضله»، «سیاست» «احصاء‌العلوم» ابن‌سینا در «اقسام‌العلوم» اکفانی در «ارشاد».

۲ـ این‌نظر افراطی‌را بویژه فارابی وابن‌باجه اتخاذ کرده‌اند. رجوع شود به‌فارابی در «تحصیل»، ص ۱۲ـ۱۶ و ۳۴ـ۳۵، «افلاطون» ۳ (بخش ۱) ۶، (بخش ۶) ص ۶ و ۱۰ـ۱۴، «مدینه»، ص ۷۹، ۹۰ـ۹۵، ۱۰۸ و ۱۱۹. ابن باجه در «تدبیر»، ص ۳ـ۹ و۱۳ به‌بعد و ۲۹ (جایی‌که ترجیح معاویه را نیز بر علی‌بن‌ابیطالب نکوهش می‌کند) ۳۷ و ۵۴ به بعد. ابن باجه مطالعهٔ سیاستهای موجود راکه وی بانظری حاکی ازمنتهای‌تحقیر می‌نگرد، به مورخان واگذارمی کند (رجوع شود به «تدبیر»، ص ۱۱، ۶ـ۷ و۹ و ۲۲).

ابن‌خلدون بامبادرت به‌تدوین یك دانش نوین- صرفاً به‌منظور مطالعهٔ جوامع «غیر فاضله» وسایه‌های درون غارها- قضیهٔ اصلی این نظریه را پذیرفت اما نه همهٔ نتیجه‌گیریهای آن را. با اذعان به‌فرق میان مدینهٔ فاضله و نظامهای سیاسی ناکامل موجود، وبامسلم گرفتن ضرورت مدینهٔ فاضله به‌عنوان معیار معتبری برای سنجش سیاستهای بالفعل، لازم نیست نتیجه بگیریم که مهمترین ویژگیهای سیاسات موجود، نقصان، تاریکی، دروغ وفقدان وجود واقعی باشد. تجربه و دانش کافی از نظامهای سیاسی موجود ممکن است ترتیب تدریجی دقیق و تقریباً نامحسوسی را [میان آنها ازحیث خوبی وبدی] آشکار سازدکه بتوان آنها را باموجودات جهان وجود کامل وحقیقی مقایسه، و براحوال آنها تا اندازه‌ای معرفت مستقل حاصل کرد. این معرفت نه‌تنها برای مورخان که هدفشان فرق گذاشتن میان این سایه‌هاست، بلکه برای سیاستمداران که درغار زنجیر شده‌اند وفیلسوفان که باید به غار باز- گردند ونظامهای سیاسی موجود را تاسرحدامکان اصلاح کنند می‌تواند دارای ارزش عملی باشد. ابن‌خلدون می‌گوید که دوشیوهٔ مطالعهٔ سیاستهای موجود تااندازه‌ای تفکیك پذیرند و دراین پندارخود به‌ارسطو نزدیکتر است تاافلاطون و فیلسوفان اسلامی که درفلسفهٔ سیاسی ازافلاطون پیروی کرده‌اند[1].

ابن‌خلدون ضمن بررسی علت‌غایی نظامهای سیاسی موجود معمولا آنهارا با معیارهایی مانند «مصالح همگان» وفضایل اخلاقی به‌ویژه میانه‌روی و عدالت توصیف می کنند. اما مطالعهٔ مضمون صریح این معیارها نشان می‌دهد که خصوصیت ثابت ندارند و ازیك نظام‌سیاسی به‌نظام دیگر و ازیك وضع باوضع دیگر فرق می‌کنند.

---

۱- رجوع‌شود به ارسطو در «سیاست»، فصل ۵، ص ۱. به‌اغلب احتمال ابن‌خلدون با «سیاست» ارسطو آشنا نبود، ولی راجع بامکان مطالعهٔ مستقل وجداگانهٔ نظامهای سیاسی موجود ازنظر ارسطو با استفاده ازکتابهایی مانند «اخلاق نیقوماسی»، رطوریقا ورسالات دیگر او در طبیعیات پیروی می کند.

ازاینرو خوب است بحث خودرا بااین پرسشها ادامه دهیم:(۱) آن هدف‌خاصی‌که یك نظام‌سیاسی‌نیك می‌شماردچیست؟(۲) درهر نظام‌سیاسی چه اندازه نیکی حاصل می‌شود ؟ پاسخ‌به‌این دوپرسش معیاری به‌دست مورخ می‌دهد تانیکی هر نظام‌سیاسی را بسنجد ومعلوم داردکه آیا تغییر ازیك نظام به نظام دیگر نیك است یا بد.

۳ـ باتوجه به‌هدفهای‌نظامهای سیاسی موجود واینکه چه اندازه‌نیکی درهر کدام حاصل می‌شود سه گروه نظام را می‌توان ازهم بازشناخت : (الف) فرهنگها (عمرانها)ی بدوی‌که تنها هدفشان زندگی محض‌است . (ب) نظامهای‌سیاسی عقلی متمدن‌که هدفشان نیکی دنیوی است . و (ج) نظامهای شرعی متمدن که هدفشان خیر این‌جهان وآن‌جهان است .

(الف) هدف عمران بدوی حفظ زندگی است. زندگی به‌خودی‌خود بی‌شك نیك است ،خواهش وخردآدمی‌آن را برنبودن زندگی برتری می‌دهد. ویژگیهای ممیز خیر همگان درعمرانهای بدوی هنگامی به‌خوبی آشکار می‌شوندکه باتوجه به‌این هدف موردتوجه قرارگیرند : این ویژگیها عبارتندازاینکه شرایط ضروری برای بقای فرد وگروه تضمین شودکه ازآن جمله است دفاع مشترك ، مناسبات ضروری اقتصادی مانند تولید ومبادلهٔ مواد خوراکی ولوازم خانگی وتوافق‌مشترك درحل اختلافاتی که میان افرادگروه پیش می‌آید. هیچ گونه قوانین مدون دقیق‌و صریح یا هیچگونه رسوم ونهادهای‌دیگر مورد نیاز نیست. معنای دقیق‌میانه‌روی و دادگری نیز در این سیاست آشکار است. میانه روی تنها معنایش لگام زدن برخواهشها و شهواتی است‌که دریك جامعهٔ بدوی نمی‌توان سیراب کرد ، هیچیك از اعضای چنین جامعه‌ای نباید از اعضای دیگر توقع داشته باشد که گرسنگی بکشند و خدمتی انجام دهند تا اوآسوده‌تر باشد : مثلا اگر شتری برای حمل و شیر لازم است او نباید آن شتر را برای ضیافت بکشد ، و هنگامی که‌گندم برای

خوراك يك هفتهٔ خانوادهٔ او لازم است نبايد براى نوشابه آن را تقطير كند.
دادگرى هم يعنى اينكه (فرد) وظايف خودرا چنانكه شيوهٔ مشترك زندگى براى بقاء حكم مى كند انجام دهد: از دوستان خود به هنگام خطر پشتيبانى كند، از كارهايى كه ممكن است جان و منافع آنان را به مخاطره افكند دورى جويد و به آنان درمواقع نياز يارى كند.

(ب) هدف نظامهاى سياسى عقلى، برخوردارى از مزاياى كامل يك زندگى پيشرفتهٔ اجتماعى است كه تمدن ناميده مى‌شود. علاوه بر بقاى محض، هدف آنها ايجاد وحفظ شرايطى ضرورى است كه زندگى كامل اجتماعى را امكان پذير مى سازند. اين شرايط عبارتند از: يك دولت متمدن درزير فرمانروايى يك پادشاه، يك جمعيت زياد كه به صنايع و پيشه‌هاى گوناگون سرگرمند، شهرهاى بزرگ ومحفوظى كه در آن رعايا بتوانند با آرامش خاطر به كسب وكار خود ادامه دهند و توسعهٔ صنايع و دانشهاى عملى كه براى ادارهٔ امور يك اجتماع بزرگ ضرورى است.

همهٔ اين شرايط نيكند، زيرا بشر ذاتاً يك جانور اجتماعى است و بحكم ذات خودبايد درچنين اجتماعى زندگى كند. برخوردارى كامل اززندگى اجتماعى، از زندگى براى بقاى محض بهتر است وهمچنين است خواهشها ونيروهايى كه بشر را به‌سوى برخوردارى از زندگى اجتماعى و شرايطى كه موجب پيشرفت آن مى‌شوند مى كشانند. اين شرايط، كمال زندگيى هستند كه درعمران بدوى آغاز گرديد، و در ذات بشرند و بشر ذاتاً نيك است، ولى بطور عرضى و درنتيجهٔ شهوات حيوانى بشر، بديهايى در زندگى اجتماعى وجود دارد، شهوات پست بشر، او را وادار مى كنندكه به‌همنوعان خودگزند برساندوآنان رابه‌افراط دربرخوردارى ازمزاياى زندگى اجتماعى بكشاند. چنين به‌نظر مى‌رسدكه ميان‌خواهش معقول بشر به‌ادامهٔ برخوردارى از لذايذ زندگى اجتماعى كه‌مستلزم حفظ اجتماع و اعتدال است از

یکسو ، وخواهشهای پست‌تر بشر که او را به نابود کردن اجتماع می‌کشانند و از برخورداری ازمزایای آن بازمی‌دارد ازسوی دیگر ، کشاکشی وجود دارد.

ازاینرو دستگاه مشترکی ازقوانین و اعمال زور توسط یك فرمانروای بلا-معارض‌که حداقل عدالت ومیانه روی را رعایت کند برای تضمین صلح ونظم در اجتماع ضروری می‌گردد. این قوانین و اعمال‌زور ، زادهٔ عقل تجربی بشرهستندتا مزایای زندگی اجتماعی را حفظ کنند . ونیز عقل تجربی از راه تجارب مکرر درمی‌یابد که حفظ‌زندگی اجتماعی وجود پاره‌ای فضایل راهم درفرمانروا وهم در رعایا ایجاب می‌کند. اگر بشر بخواهد به‌برخورداری ازمزایای زندگی اجتماعی ادامه دهد باید دادگر ومیانه‌رو و دوراندیش باشد . قوانین باید به‌منظور تأمین مصالح تمامی اجتماع باشند وفرمانروا و رعایارا به پرورش این‌فضایل برانگیزند، و فرمانروا و رعایا باید از این قوانین اطاعت کنند ، درپیش برد مصالح همگان بکوشند وبرشهوات حیوانی خود مسلط شوند . درنتیجه فرمانروا ورعایا درنظام‌-های سیاسی عقلی‌درصورتی عقلاً نیك شمرده می‌شوندکه بتوانند زندگی‌رابه‌آیین عدل ومیانه‌روی و دوراندیشی بگذرانند و مصالح همگان را پیش ببرند. برعکس اگر شهوات حیوانی آنان برخواهشهای عقلانی چیره شوند ناپسندند. عین‌همین گفته دربارهٔ سیاستها وقوانین‌آنهاصادق است . اگر به‌خواهشهای عقلانی بشریاری کنند تا (برخواهشهای حیوانی او) چیرگی یابند خوبند و اگر شهوات حیوانی او را برانگیزند بدند.

مفهوم صحیح و دقیق مصالح همگان وفضایل دیگر درنظامهای سیاسی‌عقلی، به‌توسط هدفهای‌این نوع نظامهای‌سیاسی: یعنی ادامهٔ‌برخورداری‌ازمزایای‌زندگی اجتماعی معین می‌شود. ابن خلدون معمولا مصالح زندگی این‌جهان را در برابر مصالح زندگی در آن سرای قرار می‌دهد. از آنجایی که اومصالح زندگی در آن

جهان را صریحاً تعریف نمی کند ، معنای گفته‌های او نخست روشن نیست، ولی او ضمن مقایسهٔ احکام سیاست شرعی باقوانین سیاست عقلی ، مقصود خود را ازمصالح آن جهان روشن‌تر کرده می گوید که: « حکم شرع مراعات مصالح ظاهری وباطنی عمران است»[۱]. نیزمی گوید که: «شارع، مصالح همگان را در آن جهان که بر مردمان پوشیده است (بهتر) می داند ... وحال آنکه احکام سیاستهای (عقلی) فقط بر مصالح این جهان آگاهند». سپس او از قرآن شاهدمی آورد که:«آنها فقط ظاهر این زندگی را می دانند»[۲]. وبالاخره ابن‌خلدون تأکید می کند که هدفهای دنیوی در واقع فقط خواهشهای نفسانیند . پس بر تعریف مصالح دنیوی یا مصالح زندگی در این جهان باید مزیدکرده گفت که این گونه مصالح ، ظاهری و برونی ، و لـذات آن لذات جسمانی هستند [وخود] عبارتند از تندرستی، توانگری، زورمندی وهمهٔ چیزهایی که ممدحظ نفسانی می‌شوند. مصلحت درسیاستهای عقلی همانند لذتی است که هم اکنون تعریف شدوفضیلت، آن خوی درونی است که سودمنداست، یعنی به برخورداری بیشتر و پایدارتری از لذات نفسانی منجر می‌شود . در واقع هدف غایی نظامهای سیاسی عقلی ، رفاه تن آدمی است[۳]. بدینسان معنای مصالح همگان در این نظامها ، وهمچنین میانه‌روی و عدالت راکه موجب آن می‌شوند می‌توان به روشنی تعریف کرد . تأمین مصالح همگان درسیاسات عقلی یعنی فراهم کردن موجبات بیشتر و پایدارتر برخورداری ازلذات نفسانی برای همهٔ افراد اجتماع . میانه روی یعنی اینکه هرفردی برخورداری ازاین لذتها را محدود به‌حدودی کند که افراد دیگر

---

۱- مق، ج ۱، ص ۲۷۵، سطر ۶-۷ .

۲- مق ، ج ۱، ص ۳۴۳، سطر ۱۴-۱۸، قرآن، سورهٔ ۳۰، آیهٔ ۷۰.

۳- رجوع شود به‌کعف ، ج ۲، ص ۳۳۲ ، ۳۳۳ ، ۳۳۶ ، ۳۳۷ ، ۳۵۰ - ۳۵۱ برای مثالهای تاریخی درجاهایی که ازهدفهای سیاسات عقلی پیروی می‌شود. دربارهٔ جسم و لذات جسمانی وسیاساتی که هدفشان راحت جسمانی‌است رجوع شود به‌افلاطون در «فدروس» و «جمهوریت» ، ارسطو در «سیاست» .

اجتماع نیز بتوانند ازآنها برخوردارشوند ، ونیز از درد ، بیماری و مرگ غیر طبیعی جلوگیری شود. همچنین عدل یعنی‌اینکه هرفرد به‌دیگران نیزاجازه‌دهد تا ازخوشیهایی که حق آنهاست‌برخوردار شوند ، و به‌قوانینی‌که به منظور تأمین حداکثر خوشیهابرای افراد اجتماع‌وضع شده است احترام‌گذاردو ازفرمانروایی که کمر به‌حفظ وحراست اجتماع واجرای قوانین بسته است فرمانبرداری‌کند .

مقصود ابن‌خلدون از «عقلی» نامیدن این‌نظامهای سیاسی این نبود که اینها نظامهایی هستندکه‌کمال عقل‌بشری (یعنی حکمت) آنها راکاملترین نظامهامی‌داند. این نظامها عقلی هستند ، زیرانه‌شهوات حیوانی بشر ، بلکه عقل تجربی‌او،مبادی اصولی راکه به زندگی اجتماعی انسان سامان می‌بخشد فراهم می‌سازند . ولی این مبادی واصول فقط حداقل‌شرایطی را تأمین می‌کنندکه‌بی‌آنها اجتماع‌نمی‌توانست به‌بقای خود ادامه دهد .

نظامهای سیاسی عقلی فاقد بسیاری از اصـول هستند کـه آشکارترین آنها شریعتی است‌که وظایف بشررا نسبت به‌خداوند تعیین‌کند[۱] . عقل بشر درحداعلای

---

۱ـ با اینحال ابن‌خلدون مدعی است که پیامبری برای تشکیل شدن و بوجود آمدن یك اجتماع ضروری‌نیست. بدیهی است که مقصودش این‌است‌که برای وجود وحفظ اجتماع، پیامبری‌ازشرایط ضروری‌نیست ؛ واین گفتهٔ خودرا بااشاره به‌تعدادی‌ازاجتماعاتی‌ثابت‌می‌کند که بدون پیامبر درادوارمتمادی وجود داشته‌اند. (مق ، ج ۱، ص ۷۲-۷۳، ۳۴۶ و ۳۹۴) دراینجا ابن‌خلدون چیزی برخلاف نظرحکمای سیاسی اسلامی نمی‌گویدزیرا هیچیك ازاین حکما نگفته‌است‌که دیانت عقلا باین مفهوم ضروری است‌که هیچ‌جامعه‌ای نمی‌تواند بدون‌آن وجود داشته باشد. ابن‌سینا درلزوم عقلی پیامبر دلائلی می‌آورد (رجوع‌شود به «شفاء» ، ج ۴، ص ۳؛ محمدیوسفی موسی: «جنبه‌های اجتماعی وسیاسی درفلسفهٔ ابن‌سینا»، چاپ‌قاهره، ۱۹۵۲ (la Sociologie et la politique dans la philosophie d' Aricennei)

ابن‌خلدون دراینجا با فقهای سنی اسلامی همعقیده‌است‌که می گویند ضرورت‌پیامبری درشریعت صراحت دارد (مق ، ج ۱، ص ۷۳ سطر ۴-۵ ، ماوردی در «احکام» ، ص ۳-۴)←

خود ، یك نظام‌سیاسی واقعاً عقلی به‌تصور آورده‌که دارای کمال مطلق است . همهٔ نظامهای سیاسی موجود درمقایسه باآن ناقص هستند ولی درمیان نظامهای سیاسی موجود ، این نقص نسبی است : عمرانهای بدوی ازسیاستهای عقلی ناکاملترند و کمال نظامهای سیاسی عقلی از نظام شرعی کمتر است. ولی‌اگر نظام سیاسی‌شرعی کاملتر ازنظام‌سیاسی عقلی است در آن صورت باید نزدیکتر به «مدینهٔ فاضله» یا بهترین نظامهایی باشد که عقلاً به‌تصور آید، از اینرو وقتی با « مدینهٔ فاضله » یا جامعه‌ای مقایسه شودکه حکمت ، رکن اساسی آن باشد، نظامهای سیاسی عقلی به طور مضاعف ازنظام‌سیاسی واقعاً عقلی یاغایت مطلوب دور می‌شوند.

(ج) هدف سیاست یانظام‌سیاسی شرعی‌حفظ جان، حفظ وبرخورداری صحیح ازمزایای زندگی اجتماعی و، علاوه براین ، برخورداری ازخیر آن جهان‌است . ابن خلدون معنای خاص آن جهان را با مقایسهٔ آن با « این دنیای » ظاهری و جسمانی و شهوات نفسانی مقایسه می‌کند وآن را دنیایی باطنی ، ناپیدا ، پایدار و بالاتر ازهمه ، هدف غایی ، هدف حقیقی وحقیقت توصیف می‌نماید .به‌طورخلاصه، خیرآن جهان یك اصطلاح شرعی است که معادل و معنای فلسفی آن خیر روح وسعادت ونیکفرجامی حقیقی بشر است. ازاینرو هدف نظام سیاسی شرعی اینست که بشر را به‌سوی‌آن رهنمون شود :

«براستی، مقصود از آدمیان فقط (زندگی) دنیا نیست ، زیرا این زندگی

→اما همینکه پی‌ببریم که مقصود اینست که پیروان هرشریعت باید شریعت خود راضروری یعنی شرط لازم برای رستگاری بدانند ، آنگاه این همعقیده بودن (ابن خلدون با فقهای سنی) دارای چندان اهمیتی نخواهد بود . نویسنده معتقداست این تنها دلیلی نیست‌که ابن‌خلدون دراثبات برتری نظام سیاسی شرعی برنظامهای سیاسی‌عقلی‌آورده است . رجوع شود به ذیل صفحات بعدی این‌کتاب .

سراسر بیهوده‌وباطل است و به‌مرگ وفنا می‌انجامد. وخداوند می‌فرماید: افحسبتم انماخلقناکم عبثا[1] (آیاپنداشتیدکه شما را بیهوده آفریدیم؟) بلکه مقصود [خدا ازآفریدن] مردم دیانت آنهاست‌که آنان را به سوی سعادت درآن جهان راهنما می‌شود. «راه خدایی که آنچه درزمین‌وآسمان‌است ازآن اوست»[2]، پس شریعت می‌آید تا مردم را وادارد‌که درهمهٔ احوال، ازنیایش ودادوستد، آن (راه) را در پیش‌گیرند. حتی‌ملك‌که برای اجتماع انسانی طبیعی است به‌سوی دین سوق یافت تا همه چیز تابع شرع گردد[3].

اگرچه بشر معمولا نمی‌تواند به‌سعادت واقعی نایل آید، مگرازراه زنده‌ماندن و برخوردارشدن ازمزایای زندگی‌اجتماعی، ولی درپاره‌ای مواردشایدبرای نفس آدمی بهتر باشد که او بمیرد و از برخی مزایای زندگی اجتماعی بهره‌مند نشود، واین نکته‌درموردشهداء وقدیسین آشکار است. پس باآنکه‌شریعت‌خواهشهای طبیعی برای زنده بودن و برخوردار شدن ازمزایای زندگی اجتماعی رابکلی‌نهی نمی‌کند، ولی پاره‌ای قیود قائل می‌شود و «خواهشهای انسانی را تاآنجاکه شدنی باشد به‌جهت هدفهای‌حق سوق می‌دهد». آنچه دراین‌مورداهمیت داردخود کردار بشر نیست، بلکه «مقصد» و«جهت» آن‌است. این «قصدها» خوبند اگریکی‌شوند و به‌سوی هدف نیك سوق یابند. برطبق اصول سیاست شرعی، هنگامی‌که بشر هدف پستی را هدف غایی خود قرار می‌دهد و بدینسان خواهشهای خود را ازهدف عالی

---

۱- قرآن، سورهٔ ۲۳، آیهٔ ۱۱۶: وبقیهٔ آیه اینست: وانتم‌الینا لاترجعون (و به‌سوی ما بازنمی‌گردید؟).

۲- صراط‌الله الذی‌له مافی‌السموات والارض (قرآن، سورهٔ ۴۲، آیهٔ ۵۳) تمام‌این سوره «الشوری» که ابن‌خلدون فقط آیهٔ آخر آنرا نقل می‌کند برای بحث‌کنونی ما دارای اهمیت است. اینجا شریعت درچهارچوبهٔ فلسفهٔ نظام‌جهان تشریح شده ورحم وعدل وآمرزش خدا تأکید گردیده است.

۳- مق، ج ۱، ص ۱:۳۴۳-۹.

دورمی کند ، همه‌کارهای او ناپسند وشر است ودراثر نادانی است وحقاً باید نکوهش شود. بامقایسه با سیاست شرعی که آن را یك پیامبروضع کرده که مصالح همگان را در اجتماع می‌داند و آن را وارد نور خدا مـی کند ، سیاستهای عقلی ازچنین نوری محرومند[1].

سیاست شرعی تنها مجموعه‌ای ازپندهایا اندرزها ، یاکیشی نیست که آیینهای جهان را نکوهش کند و بشررا بر آن دارد تا یك زندگی معنوی و روحانی درپیش گیرند ، بلکه قوانین جامعی است که حاکم برپندارها و کردارهای پنهان و آشکار آدمی است. نیز فقط یك رشته آداب سلوك نیست که دیانت الهام کرده وشیوهٔ نیایش ووظایف دیگر بشر را دربرابر خداوند تعیین کرده باشد ، بلکه سیاست شرعی یك نظام کامل سیاسی است که درچهارچوبهٔ آن ، دین به این مفهوم محدود ، دردرجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. سیاست شرعی یك «کلّ» است که تکاپوها و نهادهای گوناگون بشری ، ازجمله آنهایی که مربوط به وظایف بشر دربرابر خدا هستند، «اجزاء» مادی آن را تشکیل می‌دهند و درعین حال مستقل از «کل» وجود بالفعل ندارند. آنجا که ابن خلدون می‌گوید که : «دین ازشریعت مستفاد می‌شود»،[2] مقصودش همین است. وقتی به‌سیاست مزبور ازاین دیدگاه بنگریم (که مسلماً فلاسفهٔ اسلامی نیز به پیروی ازافلاطون ازهمین دیدگاه به‌آن می‌نگریستند) سیاست شرعی در اصل یك نظام سیاسی است. البته سیاست شرعی در جزء چیزهای دیگر ازاین حیث متمایز است که معتقداتی در بارهٔ چیزهای دور و پنهان مانند خداوند و بهشت و دوزخ

---

۱– مق ، ج ۱ ، ص ۲۵۹ سطر ۱۹ ، ص، ۲۶۰ سطر ۲. قرآن ، سورهٔ ۲۴ ، آیهٔ ۳۵. تمامی این سوره (النور) برای پژوهندگان سیاست شرع اسلامی مهم وجالب است . دراین سوره «نور» و «قدرت» خدا بعنوان مقدمه‌ای موردبحث قرار گرفته تا مسلمانان را وادار به فرمانبرداری ازپیامبر کند .

۲– الدین انما یستفاد من الشریعة ، مق ، ج ۲ ، ص ۲۷۰ :۱–۲.

می‌آموزد ووظایف بشر را دربرابر خداوند تعیین می‌کند. به‌همین دلیل است که‌ابن خلدون آن را «سیاست شرعی» نیز می‌نامد. بااین‌حال «سیاست» [به معنای] یك نظام سیاسی است.

اما اگر سیاست شرعی دراصل یك‌نظام سیاسی باشد، لازم می‌آید که اولادر داخلهٔ نظام اجتماعیی که به‌وجود می‌آورد، مصالح همگان وفضایل اخلاقی‌مجزی‌از درجات خاصی که درآن هدفهای‌گوناگون به‌طور اعم، ومجزی ازهدف عالی یعنی سعادت نفس به‌طور اخص‌ترتیب یافته، قابل تعریف‌نباشند. درسیاست‌شرعی‌مصالح همگان، هرچیزی است‌که به‌سامان دادن صحیح هدفهای‌گوناگون بشر، وبالاتراز همه به‌سعادت نفس معاونت کند. پس فرق‌آشکاری میان مصالح همگان‌درسیاست عقلی (وشرعی) وجود دارد: سیاستِ عقلی فقط آنچه را که موجب لذت جسم و ادامه و بهره‌مندی مداوم ازمزایای زندگی اجتماعی می‌شود مصالح‌همگان می‌داند وحال آنکه درسیاست شرعی مقصود ازمصالح همگان تابع قراردادن این هدفها بر رفاه یا فضیلت نفس و برخورداری از سعادت واقعی است. ثانیاً میان معنای میانه روی و عدالت در سیاستهای عقلی و شرعی فرق آشکاری وجود دارد. در سیاست شرعی میانه روی یعنی محدود کردن بهره‌مندی ازخوشیهای جسمانی ومزایای زندگی اجتماعی نه بخاطر ادامهٔ تلذذ از این خوشیها وفراهم آوردن خوشیهای همانندی برای افراد دیگر اجتماع، بلکه به مقصد روگردانی از همهٔ خوشیها مگر آنهایی‌که برای نیل به سعادت و فضیلت واقعی نفس‌ضرورت دارند. عادل بودن درسیاست شرعی معنایش این نیست‌که‌کسی نباید برای بهره‌مندشدن‌از خوشیهای تن ومزایای زندگی اجتماعی به‌حق دیگران تعدی نکند وقوانینی‌راکه هدفشان فراهم ساختن حداکثر لذت برای همهٔ افراد اجتماع است‌مراعات کند، بلکه معنایش پارسایی و احترام به‌حق دیگران برای ادامه دادن به‌یك زندگی

پرهیزکارانه وایفای وظایف خود دربرابر خداوند و اطاعت ازشرع وشارع است. درسیاست شرعی میانه‌روی وعدالت، دنیوی نیستند بلکه فضایلی روحانی هستند.

این درست نیست که درسیاست شرعی میان موجودات دنیوی وروحانی یامیان مصالح دنیوی ومصلحت نفس فرقی نیست، زیرا بدون چنین فرقی محال است بتوان سیاست شرعی را ازسیاستهای عقلی بازشناخت، بازشناختنی که به دیدهٔ ابن خلدون ازکارهای اساسی است. آنچه درست است اینست که شرع اصول جامع و احکام مبسوطی می‌نهدکه برطبق آنها همهٔ مصالح به‌منظور حصول کمال فضیلت انسانی ترتیب داده می‌شوند. زیراسیاستهای عقلی چون به‌هدفهای خود رسیدنداین مصالح دنیوی رابه‌منظور نیل به‌سعادت اخروی درسلسله‌مراتب صحیحی قرار نمی‌دهند. فقط سیاستی که هدفش یاری بیشتر در راه رسیدن به‌سعادت حقیقی است می‌تواند مصالح دنیوی را به‌ترتیب الاهم فالاهم درفهرست هدفها قرار دهد. فقط نورخدا می‌تواند ماهیت درست مصالح دنیوی را روشن کند. بنابراین طبیعی است که سیاست شرعی باید در همهٔ مراحل زندگی بشر حاکم مطلق باشد. داشتن یك حکومت دنیوی ویك حکومت روحانی درآن واحد که یکی زمام امور دنیوی ومادی و دیگری امور روحانی را دردست داشته باشد[1] نه‌تنها برخلاف احکام شرع بلکه مخالف بااصول عقل وفلسفهٔ

---

۱– مقایسه شود باتوماس آکویناس درکتاب «حکومت» De Regno اصول اساسی نظریهٔ آکویناس دربارهٔ حکومت که کتاب «حکومت» فقط خلاصه‌ای ازآنرا ذکرمی کند بتفصیل دردو رسالهٔ زیربیان شده است: رسالهٔ درباب حکمت الهی Summa Theologica به ویژه فرق میان فضایل لاهوتی، اخلاقی ومعنوی، ورسالهٔ Summa Contra Gentiles به ویژه در بحث مربوط بسعادت غایی بشر. استدلال اصلی آکویناس درتأیید این دو حکومت اینست که «اگر قدرت طبیعت انسانی بتواند باین هدف برسد درآنصورت وظیفهٔ پادشاه اینست که بشر را بسوی آن رهبری کند. . . اما چون بشر به این هدف که درتملك خداست نه بنیروی بشری بلکه باقدرت خدایی یا به قول پولس حواری با «لطف خدای حیات جاودانی»←

سیاسی است.

سیاستهای شرعی به‌عنوان یك نظام سیاسی لااقل از دوحیث بر سیاستهای عقلی برتری دارد. نخست از نظر چگونگی پندارها و کردارهایی که تجویز می‌کند از آنها برتر است. سیاستی که دربارهٔ روح آدمی، خداوند وچیزهای ماوراء حس تعالیمی می‌دهد، مسلماً برتر از سیاستهایی است که تنها به‌پندارهایی دربارهٔ راحت تن آدمی ومزایای زندگی اجتماعی بسنده می کند. همچنین سیاستی که کردارهایی دستور می‌دهد که مایهٔ راحت جان، علاوه برحفظ زندگی و راحت‌تن می‌شود بر سیاستهایی برتری دارد که دستورهایشان تنها به‌حفظ زندگی و آسایش تن منتهی می گردد. دوم اینکه سیاست شرعی از نظر ضمانت‌اجرایی که برای‌احکام‌خوددارد از سیاست عقلی برتر است. درسیاستهای عقلی کشمکش میان عقل وشهوات‌حیوانی بشر به‌وسیلهٔ تهدید به‌قوهٔ جسمانی فیصله می‌یابد. درسیاست شرعی ایمان قلبی یا مذهبی این کشمکش را فرو می‌نشاند. درسیاستهای عقلی شهوات حیوانی وادار می‌شوند تا به‌وسیلهٔ نیروی ظاهری به‌قوهٔ تعقل یاری کنند، وحال آنکه درسیاست شرعی مؤمن به شریعت ایمان دارد و ازاحکام آن از روی اعتقاد درونی و به‌طیب خاطر اطاعت می کند واین اطاعت دراو «ملکه» می‌شود.

می‌توان عقلاً ثابت‌کرد که سیاست شرعی درهمهٔ جنبه‌های ذاتی یعنی‌هدفش وپندارها و کردارهایی‌که می‌آموزد و ضمانت اجرایی احکام خود، برسیاستهای عقلی[۱] برتری دارد و به «مدینهٔ فاضله» که فیلسوفان به تصور آورده‌اند نزدیکتر است. این‌بدان معناست که این برتری نه تنها بر ایمان افراد اجتماع درسیاست

→(رسالهٔ برومیان، باب ۶، آیهٔ ۲۳) خواهدرسید، ازاینرو وظیفهٔ رهبری بشر به آن هدف غایی نه به حکومت بشری بلکه به حکومت خدایی مربوط می‌شود».

۱- ابن‌خلدون پیشتر گفته است‌که سیاست شرعی درمناطق معتدله و درمیان مردمانی که دارای مزاج معتدل هستند وجود دارد. مق، ج ۱، ص ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴.

شرعی بلکه برعقل نیز متکی می باشد. ازاینرو هنگامی که ابن خلدون می گوید که باآمدن شریعت اسلام و درطی مدت کوتاهی که شریعت واقعاً درامت اسلامی وجود داشت، مسلمانان ازسیاستهای عقلی بی نیاز بودند او نه تنها یك عقیدهٔ شرعی بلکه همچنین یك نظر عقلی ابراز می کند.

## خلاصه و نتیجه

۱ـ ابن خلدون پژوهندهٔ فلسفهٔ قدیم [یونان باستان] واسلامی بود. شواهد مربوط به شرح حال، سبك کارومعتقدات او که دراین کتاب آورده شده است جای هیچ گونه شکی در صحت این مدعا باقی نمی گذارد. دراین کتاب به ویژه نشان داده شد که او به طرزی مؤکد ودرعین حال احتیاط آمیز ازفلسفهٔ افلاطون وارسطو دربرابر فلسفهٔ نوافلاطونی و اصالت جوهر فرد واصالت تسمیهٔ منطقی دفاع می کرد. مطالعات او دربارهٔ پیامبری، شریعت وسیرت امت اسلامی ثابت می کند که او پیرو واقعی سنت افلاطون درحکمت سیاسی اسلامی بود. ابن خلدون به تاریخ وجامعه‌شناسی نیز علاقه می ورزید. اندیشه های او دربارهٔ تاریخ و مطالعات او در زمینهٔ زندگی اجتماعی مورد ستایش جامعه شناسان امروزی قرار گرفته تاجایی که اورا پیشاهنگ حقیقی وبنیان گذار دانش خود خوانده‌اند، ولی بااین وصف ابن خلدون ردکردن فلسفهٔ قدیم را نه سودمند می دید و نه ضروری. پس ابن خلدون چگونه توانست فلسفهٔ قدیم بالاعم و فلسفهٔ سیاسی قدیم را بالاخص دربررسی علمی تاریخ واجتماع، آگاهانه ادغام کند؟

ازلحاظ تاریخی رابطهٔ میان فلسفهٔ سیاسی، و تاریخ و جامعه‌شناسی که توجه خود را روی توضیح و تبیین چیزهای انسانی ـ چنانکه هستند ـ مرکوز دارد، بی‌اندازه مبهم بوده است. همین کافی است که ما گفته‌های تحقیر آمیز ارسطو و

سیسرون‌را دربارهٔ تاریخ به‌یاد بیاوریم . بسیاری ازمورخان ، پیرو فلسفهٔ‌سیاسی قدیم شناخته شده‌اند، ولی هیچیك ازآنها رابطهٔ صحیح میان تاریخ ، واطلاع از شرایط واقعی اجتماع را با فلسفهٔ سیاسی روشن نکرده است. مقدمات مختصر واظهارات آنها شاید اشاره یا دلالت ضمنی بریك پاسخ قطعی داشته باشند ، ولی پاسخ قطعی نمی‌دهند. و بالاخرهٔ به‌خوبی معلوم است که درازمنهٔ جدید افزایش علاقه به‌تاریخ، به بشر و به‌اجتماع - چنانکه هستند - نه صرفاً ناشی‌ازبه‌کار بستن‌موازین‌موضوعهٔ فلسفهٔ سیاسی قدیم ، بلکه از تردید کردن در تمامی بنیان آن فلسفه بود . آنچه مورد تردید بود نه‌تنها‌قابلیت اطلاق موازین عقلی‌فلسفهٔ سیاسی‌قدیم‌بلکه همچنین امکان اثبات این موازین وارتباط آنها برای درك اوضاع و احوال بالفعل بشر و اجتماع ومعتبر بودن این موازین بود. درنتیجهٔ این امر، افق دانش به چیزهایی که بالفعل وجود دارند محدود گردیده‌وموازین فرومایه‌تری جایگزین آنها شده بود که همان‌هدفهایی است که اکثرجوامع آنهارا بالفعل دنبال می‌کنند یاحصول آنها را آسان تشخیص داده‌اند .

چنین می‌نماید‌که ابن‌خلدون نخستین متفکر بزرگ بود که نه‌تنها مسائل ارتباط تاریخ‌و جامعه‌شناسی را بافلسفهٔ‌سیاسی قدیم‌تشخیص داد بلکه درصددبرآمد که نظام تازه‌ای در جامعه شناسی ، در چهار چوبهٔ فلسفهٔ قدیم و مبتنی براصول آن ، تدوین‌کند . حتی می‌توان‌گامی فراتر نهاد وگفت‌که به پندار ابن خلدون ، فلسفهٔ قدیم ایجاب می‌کندکه احوال بشر و اجتماع را چنانکه هست مطالعه کرد . بعلاوه فلسفهٔ قدیم شالودهٔ این مطالعه و استفاده ازنتایج آن را فراهم می‌سازد . ازاینرو به‌دیدهٔ ابن‌خلدون مطالعه دراحوال بشرواجتماع بدانگونه‌که‌هست نه‌تنها بافلسفهٔ قدیم تعارضی ندارد بلکه درواقع ملزوم ومکمل آن است. درکتاب حاضر سعی شده تانشان داده شود که از چه‌راه ابن‌خلدون به این نتیجه رسید و چگونه

این استنتاج، عقیدهٔ او را در بارهٔ ماهیت تاریخ و جامعه شناسی تحت تأثیر قرار داد.

۲ـ ابن خلدون نخست طلبهٔ علوم دینی و فلسفی گردید و درمحضر بزرگترین مدرس فلسفه درافریقای شمالی (مغرب) به‌تحصیل این علوم پرداخت، وآثاراولیهٔ او شامل تفسیرهای متعددی بر آثار ابن‌رشد است. اگرچه ابن‌رشد ازمریدان‌صادق ارسطو بود مع‌الوصف مانند اسلاف مسلمان خود ازفلسفهٔ سیاسی افلاطون‌پیروی می کرد و درواقع تفسیری بر «جمهوریت» افلاطون نوشت. فلاسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ سیاسی را یك علم عملی به‌شمارمی‌آوردند وآن را «تدبیرالمدینه» یا «سیاست‌ـ المدینه»می‌نامیدند. این‌فلسفه‌برخلاف ریاضیات‌یاطبیعیات‌دراصل یك‌رشته‌فرضیات یا استنتاجات تنظیم یافته‌نیست، بلکه مانند پزشکی یا دریانوردی یك‌صنعت‌یا فن است ـ یعنی فن سامان دادن به زندگی گروهی از انسانها. برای‌کسب مهارت در این فن یعنی دارا بودن حکمت عملی لازم، برای نظم دادن و رهبری کردن یك اجتماع سیاسی، سه چیز مورد نیاز است:

نخست و پیش از هرچیز دیگر، لازم است هدف یا غایتی که اجتماع باید به سوی آن رهبری شود دانسته شود. لزومی ندارد که این هدف یا غایت، مدینهٔ فاضله باشد، ممکن است از حیث کمال، مقام دوم یا سوم را داشته باشد ولی‌لازم است دانسته شودکه بهترین نظام سیاسی کدام‌است زیرا این‌معیاری‌است‌که به وسیلهٔ آن همهٔ سیاستهای دیگر باید سنجیده شوند. سیاستمداری‌که بدون حتی مختصر آگاهی‌ازبهترین نظام سیاسی، مدعی رهبری یك‌اجتماع سیاسی‌گرددمانند پزشکی است که‌مدعی درمان یك بیمارشود بی‌آنکه حتی کوچکترین آگاهی ازتندرستی کامل داشته باشد.

دوم‌اینکه لازم است ازشرایط واقعی اجتماعی‌که سیاستمدار می‌خواهد فن

سیاسی خود را در آن به‌کار ببرد، اطلاع حاصل شود، ولو اینکه اطلاع از «مدینهٔ فاضله» بدون اطلاع دقیق از نظامهای سیاسی موجود امکان پذیر گردد، باز هیچ سیاستمداری نمی‌تواند اجتماع خود را به‌سوی آن رهبری کند بی‌آنکه نخست ماهیت واقعی اجتماع خود و نیروهایی که آن را به‌جنبش در می‌آورند بیطرفانه تجزیه وتحلیل و از آنها اطلاع حاصل نماید. زیرا سیاستمدار، نه دریك اجتماع مفروض، بلکه دراجتماع معلومی فرمانروایی می‌کند که دارای مسائلی خاص است و او در شرایطی خاص ومنحصر به‌فرد عمل می‌کند. همچنانکه پزشك مرضی را که‌می‌خواهد درمان کند باید بشناسد، سیاستمدار نیز باید از بیماریهای اجتماع خود دانشی هرچه ژرفتر حاصل کند. یك جزء ضروری ازاین دانش اینست که جامعهٔ خودرا باموازین ومعیارهایی که بهترین نظام سیاسی به‌دست می‌دهد بسنجد. سیاستمداری که‌ازاین سنجش خودداری می کند و خود را درخوب و بد وفضیلت و رذیلت بی‌طرف اعلام می کند، مانند پزشکی است که خودداری می‌کند که یك مرض را مرض بنامد و خود را دربارهٔ بیماری وتندرستی بیطرف اعلام می‌نماید.

سوم اینکه ورزیدگی درفن فرمانروایی ازراه تجربه درفرمانروایی به دست می‌آید ومانند همهٔ فنهای دیگر ازتجربهٔ عملی اکتساب می‌شود. ماهیچ پزشکی‌را صرفاً به‌این دلیل پزشك حاذق نمی‌دانیم که‌ازماهیت تندرستی ویکی‌دو بیماری‌اطلاع دارد، بلکه دربارهٔ یك پزشك از روی قابلیت او در درمان کردن بیماران داوری می کنیم واین‌مهارتی‌است که‌او ازراه ورزش درفن خود به‌دست می‌آورد. بدهمین‌سان یك سیاستمدار ورزیده‌کسی است که از راه تجربه عملی درفن‌فرمانروایی بینش یاآن حکمت عملی را کسب‌کرده باشد که‌بتواند تشخیص بدهدکه‌درشرایطی خاص بهترین اقدام‌کدام است.

ابن‌خلدون دراوائل زندگی‌درامور سیاسی فعالیت جدی داشت و به‌دگرگونی

انقلابی در افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان یعنی خطه‌ای که هرج‌ومرج سیاسی و انحطاط درهمهٔ مظاهر زندگی حکمفرمایی مطلق داشت علاقهٔ شدید نشان‌می‌داد. وی زمانی ندیم ومشیر سلطان مراکش بود، سپس معلمی شد که می کوشید تا به سلطان غرناطه فلسفه بیاموزد و بعد در بجایه وزیر اعظم گردید . تمام این کوششها به‌ناکامی انجامیده بود . حکمت سیاسی‌هدف‌را به‌اوآموخته بود . اما او ازرهبری اجتماع خود بسوی آن عاجز آمد ، زیرا از شرایط واقعی و اوضاع واحوال‌خاصی که او می‌خواست تغییر بدهد دانش‌کافی نداشت . ابن‌خلدون آن دانش را باتاریخ یکی شناخت . درنتیجه توجه خود را به مطالعهٔ تاریخ معاصر سرزمین خویش معطوف داشت تا به‌علت عجز خود پی‌ببرد .

هیچ‌گونه قرینه‌ای‌در دست نیست که دلالت براین داشته باشدکه ابن‌خلدون توجه خود را به این دلیل از فلسفهٔ سیاسی به‌تاریخ معطوف کرد که در معتبر بودن معیارهای فلسفهٔ سیاسی یا مؤثر بودن یا ارزنده بودن آنها تردید داشت. درهیچ‌جا اوحتی با ایماء و اشاره نیز نمی‌فهماند که انتظار داشت تاریخ جایگزین فلسفهٔ سیاسی بشود و به اوهدفهای تازه ومؤثرتری برای زندگی سیاسی بدهد . ازاینرو روی آوردن ابن‌خلدون به‌تاریخ دلالت بربریدن او از فلسفهٔ سیاسی ندارد. بلکه معنایش فقط اینست که اوپی‌بردکه تحقق یافتن معیارهایی‌که فلسفهٔ سیاسی به‌دست می‌داد مستلزم‌آگاهی از اوضاع و احوال واقعی بودکه این معیارها بایستی درقبال آنها ، تحقق یابد . تاریخ وقتی برای این منظور مطالعه‌گردد فلسفهٔ سیاسی رانیز متضمن می‌شود. ولی برای اینکه‌تاریخ‌برای رجال سیاسی دارای ارزش واقعی‌باشد باید رویدادهای واقعی را تعیین و ماهیت خاص و علل و اسباب آنها را تشریح کند .

۳ ـ ابن‌خلدون ادبیات‌تاریخی اسلام را مورد تحقیق قرار داد و به‌این‌نتیجه

رسیدکه هیچ مورخ بزرگی از تاریخ افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان در قرون هشتم و نهم هجری ذکری نکرده است. پس شخصا و بر اساس گزارش راویان، مطالب و موادگرانبهایی برای این تاریخ گردآورد و بر آن شدکه خودش آن را بنویسد. نوشتن تاریخ برای ابن‌خلدون این معنی را داشت که تجارب و اطلاعات پراکنده‌را به‌صورت یك «کلّ» قابل فهم درآورد [به‌عقیدهٔ او] نخست بایستی حقایق مربوطه گردآوری و درستی آنها تعیین شود وگرنه تاریخنویس صرفاً خبرهای ساختگی افسانه سرایان و راویان مغرض راکه برای آیندگان یا مـردان عمل هیچ ارزشی ندارد تکرار خواهد کرد. ولی ضمناً این مطالب باید طوری تنظیم شوندکه ماهیت وعلل رویدادها و درسهایی راکه می‌توانند به مردان عمل بیاموزند آشکارسازند. تاریخ‌کتبی یك‌کارفکری است که‌ازطریق آن مورخ نه‌تنها حقایق و مطالب، بلکه داوریهای خود را نیزدر بارهٔ رابطه آنها، معنای آنها وارزش آنها برای‌آیندگان به‌جا می گذارد.

مورخ برای آنکه بتواند وظیفهٔ خود را انجام بدهد به ابزارهای گوناگون و مباحث فرعی نیازمند خواهد بود. برخی از اینها بستگی به‌چگونگی مـواد و مطالب او دارد. مثلا یك مورخ مسلمان‌که منابع خبری او اکثر سینه به سینه و شفاهاً نقل شده باید سیرت وقابلیت‌اعتماد ناقلان را بداند. ولی مورخ‌قطع نظراز نوع مطالب و مواد خود احتیاج به یك رشته معلومات عقلی منظم و مرتب‌در بارهٔ ماهیت وعلل واسباب‌رویدادها به‌طورکلی‌یا عمران (فرهنگ) بشری دارد که‌مقصود ابن‌خلدون‌ازآن، مجموعه‌ای از عادات و رسوم و عرف وصنایع یك اجتماع‌بشری است. زیرا به‌عقیدهٔ ابن‌خلدون انتخاب، تنظیم ودرك رویدادهای تاریخی مستلزم داشتن نظریه‌ای در بارهٔ‌عمران است وپذیرفتن ضمنی این نظریه بیشتر ممکن‌است

به اشتباه در داوری بینجامد تا مواقعی که صریحاً تنظیم یافته و مورد مطالعه قرار گرفته باشد. ابن‌خلدون همه دانشهایی راکه براو معلوم بود از دینی‌وعقلی، مورد تحقیق قرار داد و به این نتیجه رسید که هیچیك از آنها نمی‌تواند ادعا کندکه طبیعت و علتهای عمران‌بشری را به‌طور معقول ومنظم مورد بررسی قرارداده‌است. البته پاره‌ای از علوم‌عملی دینی چون فقه به مطالعهٔ مسائلی پرداخته بودندهمانند مسائلی‌که ابن‌خلدون برآن بود تا مورد تحقیق قرار دهد، ولی آن علوم این کار را صرفاً به‌طور ضمنی و فرعی انجام داده بودند، زیرا هدف فلسفهٔ سیاسی سامان دادن به امور شهر به‌آیین حکمت، وهدف فن‌خطابه برانگیختن مردم به‌پذیرفتن یاردکردن یك عقیده، وهدف‌علم فقه اجرای احکام شرع است. ازاینرو ابن‌خلدون احساس کرد که برای نوشتن‌یك تاریخ وافی در بارهٔ زمان و سرزمین خود باید مقدمتاً دانش‌نوینی‌بنیاد نهدکه صرفاً باماهیت‌وعلتهای عمران بشری‌سروکارداشته باشد.

ابن‌خلدون پایگاه‌این دانش‌نوین عمران را به‌روشنی تعریف کرده‌می‌گوید: ابزاری برای فهم و نوشتن تاریخ است. چون تاریخ یك علم عملی است که برای کسب مهارت درفن فرمانروایی مورد نیاز است، از اینرو هدف غایی علم عمران اینست که به‌تهیهٔ تاریخی که برای سیاستمداران سودمند باشد یاری‌کند. پس‌علم عمران متعلق به آن قسمت از فلسفهٔ سیاسی است‌که بافهم اوضاع واحوال خاصی سروکار داردکه در قبال آن، سیاستمدار باید دست به عمل بزند. هرچند هدف علم عمران با هدف فلسفهٔ سیاسی از این‌حیث فرق داردکه علم عمران فقط به‌درك رویدادهای واقعی بسنده می‌کند، ولی با فلسفهٔ سیاسی سازگاری دارد و برای آن لازم‌به‌نظرمی‌رسد، زیرا علم‌عمران به آگاهی دقیق وصحیح از رویدادهای‌تاریخی که برای راهنمایی یك اجتماع سیاسی ضرورت دارد یاری می‌کند. ولی اگرعلم

جدید برای فلسفۀ سیاسی تااین اندازه سودمند است ، پس‌چرا متقدمان یایونانیان که بانی فلسفۀ سیاسی بودند اقدام به‌تدوین آن نکردند ؟ ابن‌خلدون که البته‌خود این سؤال را مطرح می‌کند به آن چنین پاسخ می‌دهد : متقدمان ارزش یك علم‌را باغایت یا «ثمرۀ» آن می‌سنجیدند . علم عمران اگر از این دیدگاه در نظرگرفته شود ارزش‌آن «ناچیز»است وضمناً علم چندان شریفی هم‌نیست . ازاینرو‌متقدمان به آن توجهی نکردند . پس ابن‌خلدون آگاه است از اینکه هرگاه به علم جدید ازلحاظ فلسفی یعنی از دیدگاهی.بنگریم‌که سودهای نسبی دانشهای‌گوناگون را مقایسه می‌کند ، در آن صورت هدف علم عمران (که عبارت از درك رویداد های واقعی است) مسلماً از بسیاری از دانشهای دیگر پایینتراست . علم جدید هرچند به‌طور قطع سودمند است با اینحال برای‌کسب مهارت در فن حکومت ، حائزکمال اهمیت نیست . چون ما دیدیم که یك فرمانروای زبردست احتیاج به این داردکه اوضاع واحوال واقعی اجتماع خود را بداند و از اینرو محققاً به آگاهی از تاریخ آن نیز نیازمند است . ابن‌خلدون هم می‌گویدکه یك سیاستمدار هوشمند شاید بتواندبدون‌یاری‌دانش‌اصولی‌ومنظمی چون علم عمران ، شرایط واقعی‌اجتماع‌خود را بداند وماهیت وعلل رویدادهای محیط خود را به‌فراست درك‌کند . به‌همین‌سان یك مورخ هوشمند شاید بتواندرابطۀ میان رویدادها را تشخیص دهد و معنی‌آنها را بدون فراگرفتن علم عمران بفهمد . وبالاخره ماهیت و علل رویدادهای پاره‌ای زمانها و برخی ملتهاممکن‌است آشکار باشدونیازی به تنظیم وترتیب نداشته‌باشد. شاید وضع‌آتن در قرن پنجم چنین بودواز اینرو متقدمان احتیاجی به‌این‌ندیدند که یك علم عمران تدوین‌کنند تا به آنها درفهم تاریخشان یاری‌کنند .

درهرحال، یك نکته به‌اندازۀکافی روشن‌است. به عقیدۀ ابن‌خلدون‌علم‌جدید عمران حائزکمال اهمیت نبود و درپاره‌ای جاها وگاهها حتی ضرورت هم نداشت .

ولی این گفته شامل افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان در زمان او نمی‌گردید. انحطاط آن سرزمین یك واقعیت بارز بود ولی علتهای آن روشن نبود. برای پی بردن به‌علتهای آن لازم بود به پشت (پردهٔ) رویدادهای ظاهری تاریخ رخنه کرده شود و این کار نیاز به علم عمران داشت. و نیز روشن است که ابن‌خلدون طبیعت عمران را صریحاً به این قصد مورد تحقیق قرار داد که تاریخ را درك کند و بنویسد، و به این دلیل به تاریخ روی‌آورد که آن را برای اقدام سیاسی سودمند می‌دید. و این نکته تنها از نظر شرح حال او اهمیت ندارد بلکه حائز اهمیتی فراتر از آن است.

درست است که علم عمران به عنوان یك دانش عقلی که هدفش روشن ساختن طبیعت وعلل رویدادهای واقعی است، یك علم کلی وجامع است، ولی محتوی آن باید از همهٔ رویدادهای معلوم گرفته شود، زیرا داشتن علم عمرانی که تنها مبتنی بر رویداد‌های شمال افریقا و اسپانیای مسلمان در قرن نهم هجری باشد، به همان اندازه مسخره است که یك علم جانورشناسی که فقط از جانوران قرن نهم هجری افریقای شمالی و اسپانیای مسلمان گفتگو کند. در نتیجه ابن‌خلدون نقشهٔ اولیهٔ خود را برای نوشتن تاریخ معاصر آن خطه به‌کنار گذاشت و به نوشتن یك تاریخ عمومی همت گماشت. گذشته از همهٔ اینها علم عمران می‌بایستی تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی را بررسی کند و اهمیت درون ذاتی آنها را قطع نظر از ارتباط عملی آنها معلوم نماید. این را ممکن است هدف نظری علم عمران نام نهاد. ولی به عقیدهٔ ابن‌خلدون علم عمران در درجهٔ نخست یك علم عملی است نه نظری. علمی است که در آن نظر، تابع عمل است زیرا هدف غایی آن اینست که عواملی را که مانع از رهبری کردن جوامع واقعی به‌سوی بهترین نظام سیاسی می‌شود روشن سازد و به‌ویژه علت انحطاط سرزمین مورد بحث او را توضیح دهد و معلوم کند که چه چیزهایی او را مانع از آن گردید که جامعه‌اش را به سوی کاملترین نظام سیاسی رهبری کند و علل شکست و

ناکامیهای سیاسی او چه‌بود ، و به‌او یاری کند تا درآینده بادوراندیشی بیشتری دست به‌کارزند. ممکن است ابن‌خلدون این مقصود را درهرصفحه از کتابهای خود تکرار نکند و مسلماً حواس او را به سرحد جنون به خود مشغول نداشته است . اجازه نمی‌دهد که این مطلب فهم او را تیره یا اُفق اندیشهٔ اورا تنگ‌کند. ولی با همهٔ این اوصاف ، این قصد در زیر تمامی بنای علم عمران قرارگرفته وبسیاری از ویژگیهای آن را نمایان می‌سازد.

ویژگی اصلی ومهم علم عمران اینست‌که توجه خود را روی مطالعه وتعلیل رویدادهای‌واقعی‌مرکوزمی‌کند.اینکه چنین کاری اصلا امکان پذیر است ،واینکه آیا می‌تواند علمی ازچیزهای بالفعل و ناقص وجود داشته باشد ، البته مسئله‌ای است باریك وحساس، به‌ویژه درچهارچوب‌به‌سنت افلاطونی‌فلسفهٔ سیاسی.ابن‌خلدون عقیده داشت که این کار امکان‌پذیر است و در این‌عقیده بیش از پیشینیان‌مسلمان خود از ارسطو پیروی می کرد . وانگهی‌دانش نوین او پاره‌ای مسائل ، پاره‌ای از جنبه‌های روش علمی تحقیق و پاره‌ای اصول علمی را تأکید می‌کرد :

الف ـ مسائلی که در علوم عملی به‌آنها توجه کافی نشده بود درعلم عمران به‌آنهابرجستگی‌داده شده است . مثلاابن‌خلدون‌به نفوذ محیط درزندگی‌اجتماعی، به رابطهٔ میان آب وهوا ورستن‌گیاهان وحاصلخیزی زمین باسیرت وتکامل‌بنیاد‌های اجتماعی، به‌نیازمندیها وخواهشهای اصلی بشر ، وبه‌طرق کسب معاش انسانها توجه فراوانی مبذول داشته است .

ب ـ ابن‌خلدون به‌تحقیق دربارهٔ منشأ وتکامل‌اجتماع واشکال بدوی‌زندگی اجتماعی توجه بسیار زیادی معطوف می‌دارد و می‌پندارد که این نیازمندیها و خواهشهای ضروری ودائمی‌انسانهارا توضیح وتبیین می کنند . تحقیق دربارهٔ اینکه بشردرآغاز چگونه می‌زیست به هیچ‌وجه‌تابع اصل غائیت نیست . در واقع‌او نشان

می‌دهد که عمران بدوی ناقص است وگرایش به این داردکه جامعهٔ تحول و تکامل یافته به‌عمران کاملتری‌که خودش‌آن را «حضری» یا متمدن می‌داند تبدیل‌شود. ولی درضمن ابن‌خلدون می کوشد تا ماهیت عمران بدوی وعناصری‌که درآن‌غلبه دارند (مانند شرایط افراط‌آمیز محیط، شهوت جنگ و احساسات ایلی) و مانع از ایجاد عمران بدوی واشکال کاملتر بنیادهای اجتماعی آن می‌شوندنمایان‌سازد.

ج - و بالاخره‌پاره‌ای اصول که همواره در اکثر اجتماعات حاکم بوده ولی در علوم عملی به‌این دلیل تأکید نشده‌اندکه چندان شریف، یا نسبت‌به‌کمال‌بشر، حائزاهمیت نبوده‌اند مورد توجه بی‌اندازه‌قرار می گیرند. ابن‌خلدون‌روی‌نیازهای مادی اکثرانسانها وخواهشهای‌جسمانی ونفسانی که‌آنها را وادار به‌پاره‌ای‌رفتارها وکردارها می‌سازد و عادات اجتماعی آنها را تعیین می کند تکیه‌می کند. نیز شرایطی راکه برای تحقق یافتن مقاصد انسان ضرورت دارند و فقدانشان ارضای خواهشهای بشری رامانع می‌شود یا محدود می‌نماید، تأکید می کند. این‌تأکید روی علتهای مادی وفاعلی البته معنایش این نیست که ابن‌خلدون علتهای‌صوری‌و غایی را نادیده می‌گیرد. ولی روشن‌است که به دوعلت صوری وغایی‌توجه‌کمتری مبذول می‌دارد و اشارهٔ مختصر اوبه آنها درعلم عمران همواره محدود به تجلیات برون‌ذاتی آنها می‌باشد. ابن‌خلدون همیشه علاقه‌مند به آن هدفهای بشر است‌که درتاریخ تحقق‌پذیرفته‌اند نه به هدف غایی بشر قطع نظر ازاینکه وجود خارجی داشته باشد یا نداشته باشد.

این‌ویژگیها،علم عمران‌ابن‌خلدون راتا اندازه‌ای‌امروزی جلوه‌گرمی‌سازد. ابن‌خلدون بی‌نهایت علاقه‌منداست‌که با احتیاط و واقع‌بینی‌فوق‌العاده‌ای رویداد-های واقعی را توضیح دهد، رابطهٔ آنها را بررسی کند،گرایشهای آنهارابنمایاند و نظم و ترتیب آنها را تحلیل کند. علاقه‌مند است شیوهٔ زندگی اکثر آدمیان و

امیدها وخواهشهای آنان، محدودیتهاو ناتوانیهایشان و چگونگی اعتلاءوانحطاط جوامع بشری را درك كند. تا آن‌حد، ابن‌خلدون شباهت به‌بسیاری از متفکران امروزی دارد. ولی اگر از این شباهت چنین نتیجه‌گیری کنیم که شالودهٔ فلسفی علم عمران ابن‌خلدون شالودهٔ علوم اجتماعی امروزی است خبطی بزرگ مرتکب شده‌ایم. ابن‌خلدون عقیده داشت که‌آگاهی از وضع بالفعل جوامع انسانی، مستلزم یك شیوهٔ تجربی است که به‌وسیلهٔ آن سوابق و معلومات باید گردآوری و تنظیم گردند، اما خودش پیروفلسفهٔ تجربی نبود. عقیده نداشت که ماهیت‌وعلل‌چیزها، ساختمانهایی ذهنی هستند و هیچگونه مابازائی در عالم واقع هستی ندارند. معتقد بودکه درك منشأ ومراحل‌گوناگونی زندگی‌اجتماعی می‌تواند ماهیت‌پاره‌ای عادات و رسوم و حتی پاره‌ای‌گمانهارا روشن سازد ولی معتقد به‌اصالت تاریخ‌نبود. عقیده نداشت به اینکه مراحل رشد وتکامل یك اجتماع بخصوص وعقاید سائره‌در آن، نهاد ها یا آثار هنری یاشیوهٔ زندگی آن راکاملا روشن می‌کنند. معتقدبود که عوامل طبیعی جغرافیایی، زیست‌شناسی، روانشناسی و اجتماعی تکامل و ماهیت‌عمران‌را روشن می‌کنند، ولی‌معتقد به‌اصل موجبیت(دترمینیسم) نبود. عقیده به این نداشت که زندگی اجتماعی یکسره تابع قانون است، یا تمام مظاهرعمران را باید از حیث‌شکل شناسی تعیین نمود، یا همهٔ تصمیمهای بشری به‌وسیلهٔ‌کیفیات برون ذاتی تعیین می‌شوند. عقیده داشت‌که اندیشهٔ علمی پاره‌ای‌گرایشها وترتیبها را در تحول و تکامل اجتماعی آشکار خواهد ساخت. ولی معتقد به فلسفهٔ تحصّلی (Positvism) نبود. عقیده‌نداشت به‌اینکه عقل‌از توضیح این گرایشها وترتیبهانسبت به‌طبیعت انسانی وکمال او، ناتوان است. معتقد بودکه علم عمران مآلا یك علم عملی است، اما اعتقاد به‌اصالت عمل نداشت. معتقد نبود به اینکه موفقیت، تنها معیار حقیقت است یا اینکه اهتمام بشر به‌عمل، افق علم وداوری او را محدود

می کند. به‌عقیدهٔ او اطلاع از ماهیت بشر و اجتماع وچگونگی وجود واقعی آنها ضرورت داشت، ولی معتقد نبودکه‌این اطلاع بدون «معیارسنجش» یا بدون‌اطلاع ازغایت حقیقی بشر واجتماع وهمچنین‌مدارج کمال آن، امکان‌پذیر باشند.زیرا تنها با داشتن این اطلاع او می‌توانست فعلیت را بسنجد و درجهٔ ناکاملی آن را تشخیص دهد، عواملی را که مانع از تحقق غایت بشر و ایجاد بهترین جامعه می‌شوند معلوم دارد، توضیح دهدکه چه‌درجه ازکمال در شرایط‌گوناگون میسر است، روشن سازد که تا چه‌حد و درچه‌جهاتی‌این شرایط باید تغییر یابند تادرجهٔ بالاتری ازکمال را به‌تحقق‌رسانند، وبیان‌کندکه‌تحت‌چه شرایطی، تغییر به‌احسن محال است و یك مرد دوراندیش نباید به‌آن مبادرت ورزد.

۴ ـ ابن‌خلدون اندکی پس از آنکه‌کار خود را روی علم عمران به پایان رسانید، نگارش تاریخ عمومی خود را آغاز کرد. این، به‌وضوح می‌رساندکه‌قصد اصلی او که نوشتن تاریخ بود تغییر نیافته بود. ابن‌خلدون به این دلیل به علم عمران روی آورده بودکه آن را یك ابزار ضروری برای نوشتن تاریخ موردنظر خود می‌دانست. سیرت وبنیان علم‌عمران متوجه‌این‌مقصود آنی بود و تاحدزیادی توسط‌آن تعیین می گردید. ازاین‌مهمتر آنکه‌ابن‌خلدون علم عمران را در نوشتن تاریخ به‌کارمی‌برد. بدینسان تقدم تاریخ برعلم‌عمران نه‌تنها به‌گفتار بلکه‌به‌کردار نیز نشان داده می‌شود، زیرا ابن‌خلدون سی‌سال آخر عمر خود را به‌نوشتن‌تاریخ گذرانید. پس مطالعه وفهم تاریخ‌برای ابن‌خلدون همچنان ضرورت خود راحفظ می کند. علم عمران جایگزین تاریخ نمی‌شود وازاهمیت آن نمی کاهد.علم‌عمران وظایفی را که سابقاً تاریخ انجام می‌داد انجام نمی‌دهد. فهم ماهیت‌عمومی و علل رویدادهای تاریخی به‌وضوح، فرع بر رویدادهای عینی و واقعی قرارگرفته است.

معنای این در صورتی روشن می‌شود که مابببینیم به‌چه دلیل ابن‌خلدون به

تاریخ روی آورد و از آن چه انتظاری داشت. هم او مصروف به این بود که اجتماع خود را به‌سوی هدفی که فلسفهٔ سیاسی تعیین کرده بود رهنمون شود. او به این دلیل کامیاب نشده بود که از اوضاع و احوال خاصی که در قبال آن بایستی عمل کند آگاهی لازم را نداشت. هیچ علمی نمی‌توانست این آگاهی را به او بدهد زیرا علم، بنا بر تعریف، نمی‌تواند علل معین و عرضی رویدادهای بخصوصی را روشن کند. فقط تاریخ می‌تواند به مرد عمل بیاموزد که دیگران در شرایط متشابه چگونه عمل کردند، چه راههایی را بر گزیدند و تا چه اندازه کامیاب یا ناکام شدند. فقط تاریخ می‌تواند علل خاص رویدادهای خاصی را بیان کند و نشان دهد که آیا راههای انتخاب شده و تصمیمهای متخذه خوب بودند یا بد، و درست عمل شدند یا نه. ابن‌خلدون به تاریخ روی آورد تا بفهمد که چه عواملی مانع از تحقق مصالح همگان می‌شود یا تحقق آن را دچار محظور می‌کند. فقط تاریخ می‌تواند به او بیاموزد که چرا تحقق مصالح همگان در شرایط خاصی دچار مانع و محظور می‌شود. ابن‌خلدون به تاریخ روی آورد تا به علل، حدود و جهت انحطاط موطن خود در زمان حیاتش پی ببرد. فقط تاریخ می‌توانست تعیین کند که در زمانها و جاهای خاص چه روی داده بود یا چه روی می‌دهد. و بالاخره به تاریخ روی آورد تا از آن یاری بگیرد که دوراندیشانه‌تر و خردمندانه‌تر عمل کند. فقط تاریخ می‌توانست به مرد عمل یاری کند تا تشخیص دهد که چه راههای متفاوتی به‌روی او بازاست و تا چه حدودی می‌تواند به تحقق آرمانهای خود امیدوار باشد و از آن حدود فراتر نرود. هیچکدام از اینها از علم عمران ساخته نبود، زیرا تاریخ است نه علم عمران که ارتباط هرچه نزدیکتر با اقدام سیاسی دارد.

۵ ـ ولی این نباید ما را بر آن دارد که در ارزش تاریخ در نظر ابن‌خلدون، راه گزافگویی بپیماییم. انتظار او از تاریخ از این حد فراتر نمی‌رود که به او یاری

کند تامعیارها وهدفهایی راکه قبلا از فلسفهٔ سیاسی آموخته بود به‌کار بندد. پس علاقهٔ ابن‌خلدون درکار بستن معیارها وهدفهایش، منجر به‌ترک یا تنزل این معیارها و هدفها نمی‌شود. بلکه برعکس چنین می‌نماید که چون او حاضر نبود در مورد معیارها و هدفهای خود سازش کاری کند وچون میل نداشت از معیارهای جامعهٔ خود یاهرمعیاردیگری صرفاً به‌این دلیل پیروی کندکه به‌کاربستنش آسانتراست، ابن‌خلدون به‌تاریخ‌روی آورد تابیاموزد که چگونه وتاچه‌حدود می‌توانست‌معیار‌های تغییر ناپذیری را به‌کار ببرد‌که از تاریخ برترند و او می‌دانست‌که تحققشان اگر محال نباشد دشوار است.

از اینرو ابن‌خلدون ما را باکشش مداوم میان معیارهای تاریخی و هدفهای فلسفهٔ سیاسی، و معیارها و هدفهای ناقصی‌که در اجتماعات بالفعل پیروی می‌شوند روبرومی‌سازد. ابن‌خلدون درنامه‌ای‌که به(ابن‌الخطیب) وزیرغرناطه‌درباره‌ٔفعالیتهای سیاسی خود نگاشت میل شدید خود به‌اصلاح جامعهٔ خویش را «بیماری درمان‌ناپذیری» توصیف کردکه او نمی‌توانست خود را از آن برهاند. درست است‌که مطالعهٔ اودربارهٔ ماهیت تاریخ وعمران، بیهودگی‌کوششهای اورا درافریقای شمالی و اسپانیای مسلمان به او فهمانید و ابن‌خلدون به‌مصر مسافرت‌کرد که اوضاعش باثبات‌تر بود و او می‌توانست‌کارهای‌ادبی خود را باآسودگی‌خیال دنبال کند، ولی میل شدید اوبه‌عمل و اصرار اوبه اینکه به‌جامعهٔ خودمعیارهایی شریفتر ازآنچه به‌کار می‌برند عرضه دارد همچنان پابرجاماند. ابن‌خلدون مانند ابن‌رشد منصب قضاء رابرعهده‌گرفت. مصریان ازسختگیری اودرکار قضاوت وهمچنین بی‌اعتنایی اوبه رسومشان براوخرده‌گرفتند، ولی‌ازدیدگاه ابن‌خلدون معنای منصب‌جدیداین بود که حکم شرع را اجراکند و به‌اجتماع یادآور شود که چه‌وظایفی در برابر خداوند دارد. شاید امت اسلامی نمی‌توانست بهترین نظام سیاسی را برقرارکند،

ولی معتقد به‌یك نظام الهی بود که به‌وسیلهٔ پیامبر وضع شده بود. ابن خلدون مراقبت می‌کرد تا آن جامعه تنها به اظهار وفاداری لفظی شریعت اکتفاء نکند.

ابن خلدون به تاریخ روی نیاورد تا معیارها و هدفهای خود را بیابد یا بفهمد چگونه فکر تدریجاً به‌فعل درمی‌آید و نیز به این منظور به تاریخ روی نیاورد که مسیر آیندهٔ تاریخ را پیش‌بینی کند و تکلیف آیندهٔ خود را بداند تا بتواند به جریان پیشاپیش تعیین شدهٔ تاریخ بپیوندد. درنظر او هیچ علمی نمی‌توانست کردار آیندهٔ انسان را تعیین کند. این همچنان ثمرهٔ یك فنی است که مستلزم دانش از غایت بشر و اجتماع و دانش از اوضاع و احوال بالفعلی است که تاریخ به‌دست می‌دهد، منتها باید از راه تجربه به‌تکامل برسد. پس از مجهز شدن به‌چنین دانشی، این وظیفهٔ مرد خردمند است که تشخیص دهد تحت شرایط خاصی بهترین کردار کدام است. مرد خردمند از وظیفهٔ گزینش راه درست فارغ نمی‌شود. تاریخ، حتی هنگامی که به‌یاری علم جدید عمران تعیین و تشریح می‌گردد، ممکن است به خردمند یاری کند تا راه بهتری برگزینند، اما نمی‌تواند راه را برای او برگزیند.

**پایان**

# کتابنامه

فهرست ذیل مرکب ازسه قسمت است :

۱ ـ آثار ابن‌خلدون .

۲ ـ دیگر مآخذ قدیم عربی .

۳ ـ نشریات ، دایرةالمعارفها ودیگر مراجع .

۱ ـ چاپ کامل یا بخشهایی از مهمترین اثـر ابن‌خلدون ، «**کتاب‌العبر**» و نسخهٔ خطی اثرپیشین او «**لباب‌المحصل**[1]» به ترتیب الفبایی برحسب حرف یا حروفی که به‌عنوان علامت اختصاری درپا نوشتها آمده مرتب شده‌اند . هنوزازهمهٔ بخشهای «کتاب‌العبر» چاپ نهائی کامل در دست نیست . «کع» که تنها چاپ کامل این کتاب است معتبر نیست؛ وصرف‌نظر از جلد هـای سوم و چهارم و پنجم این چاپ که از آنها هیچ‌چاپ دیگری وجود ندارد ، از دیگر جلدهای آن‌جز برای مقابله باچاپهای غیر کامل کد ، کعف ، مق ، ت و تم استفاده نشده است[2].

---

۱ـ این‌اثررا پ . لوچیانو روبیو درسال ۱۹۵۲ چاپ کرده‌که پس‌ازاتمام‌این‌تحقیق به‌دست من رسیده‌است . لیکن تطبیق‌محل‌مرجوعات من به‌نسخهٔ خطی‌منحصر بفرد اثر با نسخهٔ چاپی دشوار نیست

۲ـ اثرکم اهمیت‌تری از ابن خلدون دربارهٔ عرفان به‌تازگی پیداشده است . عنوان آن «شفاءالسائل‌لتهذیب‌المسائل»است. در کتابخانه‌های‌خصوصی‌ممالك‌غربی‌افریقای‌شمالی ←

۲ ـ نسخه‌های چاپی وخطی دراین قسمت از کتابنامه به‌ترتیب الفبایی برحسب نام یاشهرتی که مصنفان بدان معروف گشته‌اند مرتب شده‌است. ذیل نام هرمصنفی، آثار او باز به‌ترتیب الفبایی برحسب عنوانهای اختصاری کتب که درپانوشتها آمده مرتب شده است. این عنوانهای اختصاری معمولا به‌صورتی اختیار شده که‌در کتب عربی قدیم یادشده‌است. به‌دنبال هرعنوان اختصاری عنوان کامل‌وعنوان یاعنوانهای فرعی آمده است. درهرموردکه ناشری ترجمهٔ عنوان‌کتاب را به یکی‌از زبانهای اروپای غربی‌داده‌آن ترجمهٔ عنوان نیزدرابروذکر شده‌است. معلومات‌کتابنامه‌ای بیشتر در بارهٔ آثار یاد شده و معلومات زندگینامه‌ای بیشتر در بارهٔ مصنفان این آثار را با استفاده از فهرست‌عناوین در جلد سوم «تاریخ ادبیات عرب» بروکلمان به‌آسانی می‌توان به دست آورد.

۳ ـ ماده‌های این قسمت فقط شامل مآخذی است که با حروف اول کلمات

---

→ چند نسخهٔ خطی‌از آن موجوداست «دارالکتب‌المصریه» ازیکی‌از قدیمیترین این نسخ (به شمارهٔ ۲۴۲۹۹ ب) نسخه‌ای عکسی فراهم آورده است. این کتاب رساله‌ای است مفصل در تفسیر مباحثه‌ای بین عرفای مسلمان اسپانیا درحدودپایان قرن‌ششم‌هجری ومسئلهٔ موردبحث عبارت بوده‌است ازاینکه آیا برای سالك طریقت، مرشد ضروری‌است یاخواندن نوشته‌های معروف دربارهٔ عرفان کفایت می‌کند. ابن‌خلدون، پس‌از مقدمهٔ مفصلی دربارهٔ تاریخ‌عرفان اسلامی، جواب می‌دهد که سالك دردرجات مختلف سلوك احتیاجات مختلفی‌دارد وددبرخی ازدرجات، خواندن‌کتابها اوراکفایت می‌کند ودر دیگر درجات مرشدلازم است.

درخلال مباحثه، دربارهٔ عرفان اسلامی وتاریخ آن مطالب تعصیلی مهمی‌آورده‌است. با اینهمه، مجموعاً از دریافت کلی که از ماهیت عرفان در «کتاب‌العبر» دارد منحرف نمی‌شود. طنجی مصحح «ت» مسئول تصحیح این متن است. وی همچنین مشغول تهیهٔ چاپ جدیدی‌از «مق» است.

کتاب مهم دیگری که دراین‌زمینه تهیه‌شده ترجمهٔ انگلیسی«مق» است بوسیلهٔ فرانتس‌ـ روزنتال که قراراست بزودی (۵۷-۱۹۵۶) درنیویورك بچاپ برسد. شمارهٔ صفحات «مق» درحاشیهٔ آن خواهدآمد وشامل‌کتابنامهٔ مشروحی نیز خواهد بودکه به همت و. جی. فیشل فراهم آمده‌است (درمورد این اطلاعات مرهون الطاف استادان‌طنجی، رزنتال وفیشل‌هستم).

عنوان آنها در پانوشتها ذکر شده است . اطلاعات کتابنامه‌ای دربارهٔ مآخذی که علامت اختصاری برای آنها اختیار نشده ، ودربارهٔ مآخذ درجهٔ دوم (ازجمله مآخذ به زبانهای شرقی) ، وهمچنین دربارهٔ متون کلاسیك وقرون وسطایی غربی که برای آنها تاکنون شکل و صورت عام ارجاعی به‌کار نرفته ، درنخستین موردی که در پانوشتها ذکرشده‌اندیافت می‌شود .

## ۱ - آثار ابن خلدون

**کد کتاب الدول الاسلامیه بالمغرب.**

به‌تصحیح بارون دسلان (۲ جلد، چاپ الجزیره، ۱۸۴۷ - ۵۱). مطابق است با ج ۶ و ۷ کع.

**کع کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر.**

به‌تصحیح نصر الهورینی (۷ جلد چاپ بولاق، ۱۸۶۷ میلادی/۱۲۸۴ هجری).

**کعف کتاب العبر.**

به تصحیح علال الفاسی و عبدالعزیز بن ادریسی (۲ جلد، چاپ قاهره، ۱۳۵۵، هجری، ۱۹۳۶ میلادی). مطابق است با ج۲ کع.

**ل لباب المحصل فی اصول الدین.**

نسخهٔ خطی اسکوریال (رجوع شود به :

H. Derenbourg and È. Lévi- Provençal Les manuscrits arabes de l' Escurial III [ Paris 1928] 163 [No. 1614] )

مق **مقدمهٔ ابن خلدون.**

به تصحیح بانواتین. م. کاترمر É. M. Quatremère در سه جزء (چاپ پاریس ۱۸۵۸م).

[' Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques, publiés par l' Institut Impérial de France.' t. 16-18, premières parties ; also' Tirage à part des . .'] (Paris 1858) .

مطابق است با ج ۱ کع.

[همین نسخه مورد مراجعهٔ مترجم کتاب بوده است]

ت **التعریف بابن خلدون ورحلته غرباً و شرقاً.**

به تصحیح محمد بن تاویت الطنجی [Âthâr Ibn Khaldûn , Vol . I.]

چاپ قاهره، ۱۹۵۱/۱۳۷۰).

تم **ترجمهٔ مقدمهٔ ابن خلدون به ترکی .**

توسط پریزاده و به تصحیح الحاج عبدالرحمن حافظ افندی ومحرم حافظ افندی ( قاهره ۱۲۷۵ هجری ) مطابق است با ج ۱ کع. ترجمهٔ ترکی به ص ۵۲۲ (مطابق مق ج ۳ ص ۱۴) ختم می‌شود و مابقی به زبان اصلی (عربی) است.

## ۲ - دیگر مآخذ عربی قدیم

ابن ابی اصیبعه (متوفی ۶۶۸ هـ . ق = ۱۲۷۰ م) :

عیون **کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء .**

به تصحیح مولر August Müller ( ۲ جلد ؛ قاهره و گونیکسبرگ ۱۲۹۹ / ۱۸۸۲ ، ۱۸۸۴ ) .

ابن ابی الربیع (دوران کمال درحدود ۶۴۸ هـ . ق = ۱۲۵۰ م) :

سلوک **کتاب سلوک المالک فی تدبیر الممالک .**

به تصحیح محمدالسملوطی (چاپ سنگی [قاهره ۱۲۸۶ هجری ؟] ).

ابن الاثیر (متوفی ۶۳۰ هـ . ق = ۱۲۳۲ م) :

کامل **الکامل فی التاریخ .**

به تصحیح تورنبرگ ( ۱۴ جلد ، لیدن و اوپسالا ۱۸۵۱ - ۱۸۷۶ ) .

(Chronicon quod perfectissimum inscribitur ), ed . C . J . Tornberg ( 14 vols . ; Lugduni Batavorum and Upsaliae 1851 - 76).

ابن الاحمر (متوفی ۸۱۷ هـ . ق = ۱۴۱۴ م):

روضه **روضة النسرین .**

به تصحیح ج . بوعلی و ژرژمارسه ( پاریس ، ۱۹۱۷ ) .

(Histoire de Beni Merin, rois de Fâs) , ed. G . Bouali and G . Marçais [ ' Publications de la

Faculté des Lettres d' Alger . Bulletin de correspondance africaine', t . 55] (Paris 1917).

ابن باجه (متوفی ۵۳۳ هـ . ق = ۱۱۳۸ م) :

تدبیر تدبیر المتوحد .

به تصحیح آسین پالاثیوس (مادرید ، ۱۹۴۶ ) .

( El régimen del solitario) , ed . M . Asìn Palacios(Madrid 1946) .

ابن بسام (متوفی در حدود ۵۴۲ هـ . ق = ۱۱۴۷ م) :

ذخیره الذخیرة فی محاسن اهل الجزیره .

( جلد های ۱ ، ۴ ؛ قاهره ، ۱۹۳۹/۱۳۵۸ - ۱۹۴۵/۱۳۶۴) .

ابن تغری بردی (متوفی ۸۷۴ هـ . ق = ۱۴۶۹ م) :

نجوم النجوم الزاهرة فی ملوك مصر والقاهره .

به تصحیح ولیم پوپر (۵ جلد بارکلی ، کالیفرنیا . ۱۹۰۹ - ۳۶).

( Annales ) , ed . W . Popper [' University of California Publications in Semitic Philology' Vols . II , III No . 1, IV Nos . 1-4, VI Nos . 1-5 , VII Nos . 1-4] (5 vols .; Berkeley, Calif . 1909 - 36 ) Volume numbers refer to the series.

ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ هـ . ق = ۱۳۲۷ م):

معارج کتاب معارج الوصول الی معرفة ان اصول الدین وفروعه قد بینها الرسول .

( قاهره ، ۱۳۲۳ هجری ) .

ابن حجر (متوفی ۸۵۲ هـ . ق = ۱۴۴۹ م ).

درر الدرر الکامنة فی اعیان المائة الثامنه .

( ۴ جلد ؛ حیدرآباد ۱۳۴۸ / [۱۹۲۹] - ۱۳۵۰/ [۱۹۳۱] ) .

ابن حزم (متوفی ۴۵۶ هـ . ق = ۱۰۶۴ م) :

جمهره **جمهرة انساب العرب .**

به تصحیح لاوی پروونسال (قاهره ، ۱۹۴۸) .

فصل **کتاب الفصل فی الملل والامراء والنحل.**

( قاهره ، ۱۳۱۷ [۱۸۹۹] - ۱۳۲۱ [۱۹۰۳] ) .

ابن حنبل (متوفی ۲۴۱ هـ . ق = ۸۵۵ م) :

مسند **المسند .**

به تصحیح احمد محمد شاکر ( ۱۰ جلد ؛ قاهره ۱۳۶۵/ ۱۹۴۶-۱۳۷۱/ ۱۹۵۱) .

ابن الخطیب (متوفی ۷۷۶ هـ . ق = ۱۳۷۴ م) :

احاطه **الاحاطة فی اخبار قرناطه.**

( ۲ جلد ؛ قاهره ، ۱۳۱۹/ [۱۹۰۱] ) .

رقم **کتاب رقم الحلل فی نظم الدول .**

( تونس ، ۱۳۱۶/ [۱۸۹۸] ).

لمحه **اللمحة البدرية فی الدولة النصريه .**

به تصحیح محب الدین الخطیب (قاهره ، ۱۳۴۷/ [۱۹۳۸]).

ابن درستویه (متوفی ۳۴۷ هـ ؛ ق = ۹۵۸ م) :

کتاب **کتاب الکتاب .**

به تصحیح شیخو (چاپ دوم ؛ بیروت ، ۱۹۲۷).

(Le guide des écrivains), ed . L . Cheikho (2d ed . ; Beirut 1927).

ابن رشد (متوفی ۵۹۵ هـ . ق = ۱۱۹۷ م):

تلخیص نفس تلخیص کتاب النفس .

به تصحیح ا . الاهونی (قاهره ، ۱۹۵۰) .

ابن سعد ( متوفی : ۲۳۰ هـ : ق = ۸۴۵م) :

(Paraphrase du ' De anima' ) . ed . A . el - Ahwanî (Cairo 1950).

تفسیر ما بعدالطبیعه تفسیر مابعدالطبیعه .

به تصحیح M. Bouyges ، ۳ جلد (بیروت ۱۹۳۸ـ۱۹۴۸)

(Grand Commentaire de la Metaphysique d ' Aristote) , ed . M . Bouyges [' Bibliotheca arabica scholasticorum, série arabe' t. V – VII] ( 3 vols . ; Beirut 1938 – 48) .

تهافت تهافت‌التهافت .

به تصحیح M . Bouyges (بیروت ، ۱۹۳۰)

( Incohérence de l ' Incohérence ) ed . M . Bouyges [' Bibliotheca arabica scholasticorum . série arabe' ,t . III] (Beirut 1930).

ثلاث رسائل ثلاث رسائل .

به تصحیح M. J . Müller (مونیخ ، ۱۸۵۹).

( Philosophie and Theologie ) , ed . M . J . Müller [ ' Koniglich – Bayerische Akademie der Wissenschaften ،Monumenta Saecularia' I .Classe [No. 3 .] (München 1859) .

جامع مابعدالطبیعة کتاب جامع مابعدالطبیعة .

به تصحیح C. Rodriguez ( مادرید ، ۱۹۱۹) .

( Compendio de Metafisica ), ed . c . Rodriguez ( Madrid 1919 ) .

فصل فصل المقال والتقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال.

به تصحیح L. Gauthier (چاپ سوم ، الجزیره ۱۹۴۸) .

(Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie) , ed. L. Gauthier, [' Bibliothèque arabe - française, 1] (3rd ed. . Alger 1948).

مناهج کتاب الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة و تعریف ماوقع فیها بحسب التأویل من الشبهة المزیفه والبدع المضله .

در ثلاث رسائل صفحات ۲۷ـ ۱۲۸.

نفس کتاب النفس .

(حیدرآباد ۱۹۴۷/۱۳۶۶) .

طبقات کتاب الطبقات الکبیر .

به تصحیح میتوخ و دیگران (۹ جلد ؛ لیدن ۱۹۰۴ - ۱۹۴۰) .

ابن سینا (متوفی ۴۲۸ هـ . ق = ۱۰۳۷ م) :

اجرام فی الاجرام العلویه .

در تسع رسائل ، صفحات ۳۹ـ ۵۹ .

اشارات کتاب الاشارات والتنبیهات.

به تصحیح فوژه لیدن ، (۱۸۹۲)

( Le livre de théormès et des avertissements) , ed. J . Forget (Leyde 1892).

اقسام فی اقسام العلوم العقلیه.

در تسع رسائل، صفحات ۱۰۴ ـ ۱۱۹

تسع رسائل تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات.

(قاهره، ۱۳۲۶/ ۱۹۰۸)

حدود فی الحدود.

در تسع رسائل، صفحات ۷۲ ـ ۱۰۲.

سعاده رسالة فی السعادة و الحجج العشره.

درمجموع رسائل الشیخ الرئیس، شمارهٔ ۵ (حیدرآباد، ۱۳۵۳ هجری).

شفاء الشفاء.

نسخهٔ خطی لیدن، شمارهٔ ۱۴۴۵. شماره‌ها تعیین کنندهٔ تقسیمات کتاب (جمله، فن، مقالـه، فصل) است. رجوع شود به: م. م. عنواتی، مؤلفات ابن سینا (کتابشناسی ابن سینا) (قاهره ۱۹۵۰) ص ۳۰ به بعد، ص ۷۶ سطرهای ۱۴ ـ ۱۵.

طبیعیات الطبیعیات من عیون الحکمة.

در تسع رسائل، صفحات ۲ ـ ۳۸.

قوی فی القوی الانسانیة و ادراکاتها.

در تسع رسائل، صفحات ۶۰ ـ ۷۰.

نبوت فی اثبات النبوة و تأویل رموزهم.

در تسع رسائل، صفحات ۱۲۰ـ۱۳۲.

نجات النجات.

(قاهره. ۱۳۳۱/۱۹۱۲).

ابن طفیل (متوفی: ۵۸۱ هـ. ق = ۱۱۸۵ م):

حی **رسالة‌حی بن‌یقظان فی‌اسرار الحکمة المشرقیة .**

به تصحیح لئون‌گوتیه (بیروت ، ۱۹۳۶)

(Roman philosophique) , ed . L. Gauthier
[' Institut d' études orientales de la Faculté des lettres d'Alger. [Publication], III (Beirut 1936).

ابن‌عربشاه (متوفی ۸۵۴ هـ . ق = ۱۴۵۰ م) :

عجائب **کتاب عجائب‌المقدور فی‌اخبار تیمور .**

به تصحیح گولیوس (لیدن ، ۱۶۳۶) .

(Ahmedis Arabsiadae vitae & rerum gestarum Timuri, qui vulgo Tamerlanes dicitur, historia) , ed . Jacobus Golius ( Lugduni Batavorum 1636).

ابن‌الفرات (متوفی ۸۰۸ هـ . ق = ۱۴۰۵ م) :

تاریخ **تاریخ‌الدول والملوک .**

به تصحیح کوستی‌زورایك و‌نجله عزالدین(۳جلد؛ بیروت ۱۹۳۶ ـ ۱۹۴۲).

(The History of Ibn al - Furât) , ed . Costi Zurayk and Nejla Izzedin [' American University of Beirut . Fublications of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series'Nos . 9 , 10 , 14 , 17] (3 vols.; Eeirut 1936 - 42). Volume numbers refer to the series .

ابن‌القاضی (متوفی ۱۰۲۵ هـ . ق = ۱۶۱۶ م) :

دره **درة‌الحجال فی‌غرة اسماء الرجال .**

به تصحیح علوش (رباط ، ۱۹۳۴).

( Répertoire biographique ), ed · I · S · Allouche [' Institut des hautes - études marocaines· Collection de textes arabes, Vol · IV] (Rabat 1934).

ابن‌میمون (متوفی ۶۰۱ هـ . ق = ۱۲۰۴) :

دلاله **دلالةالحائرین .**

به تصحیح مونك (تصحیح و تجدید نظر ایساخار ، اورشلیم ، سال ۵۶۹۱ عبری ، [۱۹۳۱] ) .

(Sefer Moreh nevukhim) , ed · S · MunK(ed. and revised by Issachar Joël, Jerusalem 5691 anno Hebraico[1931]).

(اخوان الصفا ظهور و شهرت درحدود ۵۵۰ هـ . ق = ۱۱۰۰ م):

رسائل **رسائل اخوان‌الصفاء وخلان‌الوفاء.**

به تصحیح خیرالدین زرکلی(قاهره ، ۱۳۴۷/ ۱۹۲۸).

ادریسی ، الشریف (متوفی ۵۶۰ هـ . ق = ۱۱۶۶ م) :

نزهه **[من]کتاب نزهة المشتاق فی‌اختراق‌الآفاق .**

به‌تصحیح عمری و سلستینو سکیاپارللی (رم ، ۱۸۸۳).

(L' Italia descritta nel 'Libro del re Ruggero' ) , eds · M · Amari and C· Schiaparelli ( Roma 1883).

ارسطو (متوفی ۳۲۲ ق م)

اثولوجیا **کتاب اثولوجیا ارسطوطالیس .**

به تصحیح Fr. Diterici ( چاپ لایپزیك ۱۸۸۲ ) .

(Die sogenannte Theologie des Aristoteles ed. Fr. Dieterici (Leipzig 1882).

**سیاسة کتاب‌السیاسة فی تدابیر الریاسة .**
**( منسوب به‌ارسطو )**

نسخهٔ خطی بریتیش‌میوزیم . رجوع شود به :

C. Rieu Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum [London 1894] 503 [No. 739] ).

**شعر کتاب ارسطوطالیس فی‌الشعر .**

در: J. Tkatsch Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes (2 vols.; Wien and Leipzig 1928 - 32) I 220 - 82.

**منطق منطق‌ارسطو.**

مصحح عبدالرحمن بدوی (۵ جلد؛ قاهره ۱۹۴۸).

اکفانی (ابن) (متوفی ۷۴۹ هـ. ق = ۱۳۴۸ م):

**ارشاد ارشادالقاصدالی اسنی المقاصد.**

به تصحیح آ. شپرنگر، در :

Two Works on Arabic Bibilography ['Bibliotheca Indica' Vol. VI [ Fasciculus I ] No. 21 ] Calcutta 1849) 14 – 99.

ایجی (متوفی ۷۵۶ هـ. ق = ۱۳۵۵ م):

**مواقف المواقف .**

(۸ جلد؛ قاهره، ۱۹۰۷/۱۳۲۵).

بغدادی، ابن طاهر (متوفی ۴۲۹ هـ. ق = ۱۰۳۷ م) :

اصول کتاب اصول‌الدین .
(قسطنطنیه ۱۳۴۶/ ۱۹۲۸)

بکری ، ابوعبید (متوفی ۴۸۷ هـ . ق=۱۰۹۴م ) :
مسالك المسالك و الممالك .
(در وصف افریقای شمالی)، به‌تصحیح بارون دوسلان(چاپ دوم ، الجزیره ۱۹۱۱) .

بلاذری ( متوفی : ۲۷۹ هـ . ق = ۸۹۲ م ) :
فتوح کتاب فتوح‌البلدان .
به تصحیح دخویه (۱۸۶۶).
( Liber expugnationis regionum ) . ed . M . J . de Goeje (Lugduni Batavorum 1866).

بیرونی (متوفی ۴۴۰ هـ . ق = ۱۰۴۸ م ):
آثار الآثارالباقیه.
به تصحیح زاخاو (لایپزیك ، ۱۸۷۸).
(Chronologie orientalischer Völker) , ed. Ed . Sachau (Leipzig 1878) .
هند تاریخ‌الهند .
به‌تصحیح زاخاو (لندن ، ۱۸۸۷) .
(Alberuni's India), ed. Ed.Sachau (London 1887).

بیضاوی (متوفی درحدود ۷۱۶ هـ . ق = ۱۳۱۵ م ):
انوار انوار التنزیل و اسرار التأویل .
(تفسیر قرآن ) ، به تصحیح فلایشر (۲ جلد ، ۱۸۴۶ ـ ۱۸۴۸) .
( Commentarius in Coranum ) , ed . H . O . Fleischer (2 vols . ; Lipsiae 1846 - 48) .

بیهقی (متوفی ۵۶۵ هـ . ق - ۱۱۶۹ م):

**تاریخ** **تاریخ حکومة الاسلام .**

به تصحیح محمد کردعلی (دمشق ۱۳۶۵/ ۱۹۴۶) .

تهانوی ، الفاروقی (متوفی حدود ۱۱۵۸ هـ . ق = ۱۷۴۵ م):

**کشاف** **کشاف اصطلاحات الفنون .**

به‌تصحیح وجیه‌عبدالحق ومعاونان [کلکته] ۱۸۵۳- ۱۸۶۲).

( A Dictionary of the Technical Terms...) , eds . M . Wajîh Abdalhaqq et al . [ 'Bibliotheca Indica . . . published dy the Asiatic Society of Bengal . Old Series' , Vol : 17] ( [Calcutta] 1853 - 62 )

جاحظ (متوفی ۲۵۵ هـ . ق = ۸۶۸ م) :

**دلائل** **کتاب الدلائل والاعتبار علی الخلق والتدبیر .**

(حلب ، ۱۳۴۶/ ۱۹۲۸).

**مجموع** **مجموع رسائل الجاحظ .**

**رسائل**

به تصحیح پ . کراوس و محمد طه‌الحاجری (قاهره، ۱۹۴۳) .

**معاد** **رسالات المعاد والمعاش .**

در مجموع **رسائل** ، صفحات ۱-۳۶.

جرجانی (متوفی ۸۱۶ هـ . ق = ۱۴۱۳ م) :

**تعریفات** **کتاب التعریفات.**

(قاهره ، ۱۸۸۸) .

حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۷ هـ . ق =۱۶۵۷م)

**کشف** **کشف الظنون .**

به‌تصحیح فلوگل (۷ جلد ، لندن ۱۸۳۵ ـ ۱۸۵۸).

(Lexicon bibliographicum et encyclopae - dicum),ed.Gustavus Fluegel['Oriental translation fund of Great Britain and Ireland ' , No . 42 ] (7 vols . ; London 1835 - 58).

خوارزمی (دوران شهرت درحدود ۳۶۵ هـ . ق = ۹۷۵ م):

مفاتیح **کتاب مفاتیح العلوم .**

به تصحیح فان‌فلوتن(لیدن ، ۱۸۹۵) .

(Vocabula technica scientiarum) , ed. G . Van Vloten (Lugduni - Batavorum 1895).

ده‌شقی ، جعفر بن‌علی (قرنهای ۶ـ۸ هـ . ق = ۱۲ـ۱۴ م) :

محاسن **کتاب الاشارة الی‌محاسن التجارة .**

([قاهره] ، ۱۳۱۸/ [۱۹۰۰]) .

زبیدی ، سیدمرتضی (متوفی ۱۲۰۵ هـ . ق = ۱۷۹۱ م) :

تاج **تاج‌العروس.**

(۱۰ جلد ؛ قاهره ۱۳۰۷/ [۱۸۸۹] - ۱۳۰۸/ [۱۸۹۰]).

زینون **شرح رسالات‌زینون الکبیر الیونانی.**

(حیدرآباد ، ۱۳۴۹ هجری).

سبکی (متوفی ۷۷۳ هـ . ق = ۱۳۷۰ م) :

طبقات **طبقات الشافعیة الکبری.**

(۶ جلد ، قاهره [۱۳۲۳/ ۱۹۰۵ - ۱۳۲۴/ ۱۹۰۶].

سخاوی (متوفی ۹۰۲ هـ . ق = ۱۴۹۷ م):

ضوء **الضوء اللامع لاهل القرن التاسع.**

(۱۲ جلد ؛ قاهره ۱۳۵۳ / [۱۹۳۴] - ۱۳۵۵/ [۱۹۳۶]) .

اعلان **الاعلان بالتوبیخ لمن‌ذم اهل‌التواریخ .**

(دمشق ۱۳۴۹/ [۱۹۳۰] ) .

(Damascus 1349 [1930) = MS Leiden ( cf. R. Dozy et al. op. cit. No. 746) = MS Berlin (cf. W. Ahlwardt Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin [Berlin 1887 - 99] No. 9364).

سعید [بن‌سعید] القرطبی (متوفی ۴۶۳ ه . ق = ۱۰۷۰ م) :

طبقات **کتاب طبقات‌الامم.**

به تصحیح ل . شیخو (بیروت ، ۱۹۱۲).

سیوطی ( متوفی ۹۱۱ ه . ق = ۱۵۰۵ م) :

حسن **کتاب حسن‌المحاضرة فی‌اخبار مصر والقاهرة .**

(۲ جلد ؛ قاهره ۱۲۹۹/ [۱۸۸۲]).

شهرستانی (متوفی ۵۴۸ ه . ق = ۱۱۵۳ م) :

ملل **کتاب‌الملل والنحل .**

(درهامش‌الفصل ابن‌حزم ، ج ۵ ؛ قاهره ۱۳۱۷/ [۱۸۹۹] - ۱۳۲۱/ [۱۹۰۳]).

ملل **الملل‌والنحل.**

به تصحیح احمد فهمی محمد (۳ جلد ؛ قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۸ - ۱۹۴۹).

صفدی (متوفی ۷۶۵ ه . ق = ۱۳۶۳ م) :

فوات **فوات‌الوفیات.**

به‌تصحیح ریتر و ددرینگ (۲ جلد؛ قسطنطنیه ۱۹۳۱ - ۱۹۴۹)

(Biographische Lexicon), ed. H. Ritter and S. Dedering [' Bibliotheca Islamica', Bd. 6a, 6b] (2 vols.; Constaninople 1931 - 49).

صولی (متوفی ۳۳۶ ه. ق = ۹۴۶ م):

**ادب** **ادب‌الکتاب.**

به‌تصحیح محمد بهجة‌الاثری ومحمود شکری‌الآلوسی (قاهره، ۱۳۴۱/ ۱۹۲۲).

طبری (متوفی ۳۱۰ ه. ق = ۹۲۳ م):

**اختلاف** **کتاب اختلاف‌الفقهاء.**

به‌تصحیح ف. کرن (قاهره، ۱۳۲۰/ ۱۹۰۲).

**تاریخ** **تاریخ‌الرسل والملوک.**

به تصحیح دخویه و معاونان (۱۵ جلد؛ لیدن، ۱۸۷۹ _ ۱۹۰۱).

(Annales), ed. M. J.de Goeje et al. (15 vols.; Lugduni Batavorum 1879 - 1901).

**تفسیر** **جامع‌البیان فی‌تفسیرالقرآن.**

(۳۰ جلد؛ قاهره [۱۹۰۳/۱۳۲۱]).

طرطوشی (متوفی در حدود ۵۲۰ ه. ق = ۱۱۲۶ م):

**سراج** **سراج‌الملوک.**

(قاهره، ۱۳۰۶/ [۱۸۸۸]).

طوسی، خواجه نصیرالدین (متوفی ۶۷۲ ه. ق = ۱۲۷۳ م):

**تلخیص** **کتاب تلخیص المحصل.**

در پانوشت محصل فخررازی چاپ شده است.

غزالی (متوفی ۵۰۵ ه. ق = ۱۱۱۱ م):

احیاء احیاء علوم الدین.

(۱۵ جلد ؛ قاهره ۱۳۵۶ ، [۱۹۳۷] - ۱۳۵۷، [۱۹۳۸]) .

تهافت تهافة الفلاسفة .

به‌تصحیح م. بویژ (بیروت ، ۱۹۲۷) .

(Incohérence des Philosophes), ed. M. Bouyges ['Bibliotheca arabica scholasticorum, série arab, t. II] (Beirut 1927).

مظنون کتاب المظنون الصغیر.

صغیر

درهامش الانسان الکامل فی معرفة الاواخر والاوائل ج ۲ (۱۹۴۹/۱۳۶۸)

صفحات ۸۹ ـ ۹۸ عبدالکریم بن ابراهیم الجیلانی .

فارابی (متوفی ۳۳۹ ه. ق = ۹۵۰ م) :

احصاء احصاء العلوم .

(La statistique des sciences) به تصحیح عثمان امین (چاپ دوم ؛

قاهره ۱۹۴۹) .

افلاطون فلسفة افلاطون.

به تصحیح روزنتال ووالتسر (لندن ، ۱۹۴۳).

(De Platonis philosophia), ed. F. Rosenthal and R. Walzer ['Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus', v. 2] (Londinii 1943).

تحصیل کتاب تحصیل السعادة.

(حیدرآباد ، ۱۳۴۵ هجری).

تعلم رسالة فی ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة.

(Die Vorstudien zur Philosophie) در **رسائل** صفحات ۴۹ـ۵۰.

**تعلیقات التعلیقات.**

(حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری).

ثنبیه **کتاب التنبیه علی سبیل السعادة.**

(حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری).

جمع **کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون الاهی و ارسطوطالیس.**

در **رسائل** صفحات ۱ - ۳۴.

(Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles).

رسائل **الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة.**

به‌تصحیح فیردریخ دیتریچی (لیدن [۱۸۸۹]).

(Philosophische Abhandlungen), ed. Fr. Dieterici (Leiden [1889]).

سیاسة **کتاب السیاسة المدنیة.**

(حیدرآباد، ۱۳۴۶ هجری).

عقل **مقالة فی معانی العقل.**

(Der Intellect)، در **رسائل** صفحات ۳۹ـ۴۸.

علوم **رسالة فی فضیلة العلوم و الصناعات.**

(چاپ دوم؛ حیدرآباد، ۱۳۶۷/۱۹۴۸).

مدینه **کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة.**

به‌تصحیح عبدالوصیف محمد الکردی (چاپ دوم؛ قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۸).

مله **الملة الفاضلة.**

نسخهٔ خطی لیدن، رجوع شود به:

(R. Dozy et al. Catalogus codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae [Lugduni Batavorum 1851 – 77] No. 1931).

نوامیس **تلخیص نوامیس افلاطون.**

به‌تصحیح ف. گابریلی (لندن، ۱۹۵۲).

(Compendium Legum Platonis), ed. F. Gabrieli ['Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Arabus', v. 3] (Londinii 1952).

فخر رازی متوفی ۶۰۶ هـ. ق = ۱۲۰۹ م):

مباحث **المباحث المشرقیة.**

(۴ جلد؛ حیدرآباد، ۱۹۲۴ - ۱۹۲۵).

محصل **کتاب محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الفلاسفة و المتکلمین.**

(قاهره، ۱۳۲۳).

قفطی (ابن ال) (متوفی ۶۴۶ هـ. ق = ۱۲۴۸ م):

تاریخ **تاریخ الحکماء.**

به‌تصحیح آ. مولر ولیپرت (لایپزیگ، ۱۹۰۳).

قلقشندی (متوفی ۸۲۱ هـ. ق = ۱۴۱۸ م):

صبح **کتاب صبح الاعشی فی صناعة الانشاء.**

(۱۴ جلد؛ قاهره ۱۹۱۳/۱۳۳۱ – ۱۳۳۸/ ۱۹۱۹).

کافیجی (متوفی ۸۷۹ هـ. ق = ۱۴۷۴ م):

مختصر **المختصر فی علم التاریخ.**

به‌تصحیح روزنتال در **تاریخ تاریخنگاری اسلامی** (لیدن، ۱۹۵۲ م)، صفحات ۴۶۸ – ۵۰۱.

(Short Work on Historiography), ed. F. Rosenthal, in A History of Muslim Historiography (Leiden 1952) 468 – 501.

کندی (متوفی درحدود ۲۶۰ هـ. ق = ۸۷۳ م):

**حدود** **رسالات الکندی فی حدود الاشیاء و رسومها.**

در **رسائل**، صفحات ۱۶۳ ـ ۱۷۹.

**رسائل** **رسائل الکندی الفلسفیة.**

به‌تصحیح محمد عبدالهادی ابوریده (قاهره، ۱۳۶۹/۱۹۵۰).

لاوی، یهودا بن شموئیل (درقرن ششم هجری = دوازدهم میلادی می‌زیسته):

**خزری** **کتاب الحجة والدلیل فی نصر الدین الذلیل.**

به‌تصحیح هارتویگ هیرشفلد (لایپزیگ، ۱۸۸۷).

(Sefer ha-Kuzari, Das Buch al-Chazarî), ed. Hartwig Hirschfeld (Leipzig 1887).

ماوردی (متوفی ۴۵۰ هـ. ق = ۱۰۵۸ م):

**احکام** **کتاب الاحکام السلطانیة.**

به‌تصحیح انجر (بن، ۱۸۵۳).

(Constitutiones politicae), ed. Maximilian Enger (Bonnae 1853).

مسکویه [ابن] (متوفی ۴۲۱ هـ. ق = ۱۰۳۰ م):

**تجارب** **تجارب الامم.**

استنساخ از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ایاصوفیه درقسطنطنیه، بامقدمه‌وتلخیصی به‌وسیلهٔ کائتانی (لیدن ولندن ۱۹۰۹ ـ ۱۹۱۷).

(History). Reproduced in facsimile from MS at Constantinople in the Âyâ Sûfiyya library, with a preface and summary by Leone Caetani

['E.J.W. Gibb Memorial series', Vol. VII, 1, 5 - 6]
(Leiden and London 1909 - 17).

مسعودی (متوفی در حدود ۳۴۶ هـ . ق = ۹۵۶ م):

تنبیه **التنبیه والاشراف.**

به‌تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی (قاهره ، ۱۳۵۷/ ۱۹۳۸).

مروج **مروج الذهب ومعادن‌الجوهر.**

به تصحیح باربیه‌دومینار وپاوه‌دوکورتی (۹جلد ؛ پاریس ، ۱۸۶۱-۱۹۱۷) .

(Les prairies d'or), ed. C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (9 vols.; Paris 1861 - 1917).

مقری (متوفی ۱۰۴۲ هـ . ق = ۱۶۳۲ م):

ازهار **ازهارالریاض فی اخبارعیاض.**

(۳ جلد ؛ قاهره ۱۳۵۸/ ۱۹۳۹ - ۱۹۴۲/۱۳۶۱).

نفح **نفح‌الطیب‌من‌غصن‌الاندلس‌الرطیب‌وذکروزیرهالسان‌الدین‌الخطیب.**

جلدهای ۱-۲،به‌تصحیح ر. دزی‌ومعاونان (لیدن ، ۱۸۵۵ - ۱۸۶۱) ؛جلد های ۳-۴ (قاهره ۱۳۰۲- ۱۳۰۵ هجری).

مقریزی (متوفی ۸۴۶ هـ.ق = ۱۴۴۲ م):

خطط **کتاب‌المواعظ والاعتبار فی‌ذکرالخطط والآثار.**

به‌تصحیح گاستون‌وایت (قاهره ۱۹۱۱).

ed. M. Gaston Weit ['Mémoire publié par les membres de l' Instiut français d'archeologie orientale du Caire', t. XXX' XXXIII, XLVI, XLIX, LIII ...] (Cairo 1911).

یاقوت (متوفی ۶۲۶ هـ.ق = ۱۲۲۹ م):

ارشاد ارشادالاریب الی معرفةالادیب .

بەتصحیح مارگولیوت (۷ جلد ؛ قاهره ولیدن ۱۹۰۷ ـ ۱۹۲۷).

( Dictionay of Learned Men ) , ed . D . S . Margoliouth [ E J. W. Gibb Memorial series', Vol. VI, 1-7] (7 vols.; Cairo and Leyden 1907 - 27).

# نشریات ، دایرةالمعارفها و دیگر مراجع

| | |
|---|---|
| *BIFAO* | *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Cairo 1901——). |
| *BSOS* | *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1917——). |
| *CEH* | *The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*, eds. J. H. Clapham and Eileen Power (Cambridge [England] 1941——). |
| *CMH* | *The Cambridge Medieval History*, eds. H. M. Gwatkin *et al.* (8 vols.; Cambridge, England 1924–36). |
| *EI* | *The Encyclopedia of Islam*, eds. M. Th. Houtsma *et al.* (4 vols.; Leyden 1913–34). |
| *EI(S)* | *Ibid. Supplement* (Leiden 1938). |
| *ERE* | *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings (12 vols.; New York 1908–22). |
| *GAL* | Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur* (2 vols.; Weimar 1898–1902). The pagination of this edition is reproduced in the text of *GAL(S)* (below) and on the margin of *GAL(S²)* (below). General references to *GAL* are intended to cover this original edition as well as the supplements. |
| *GAL(S)* | *Ibid. Supplementbände* (3 vols.; Leiden 1937–42). |
| *GAL(S²)* | *Ibid. Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage* (2 vols.; Leiden 1943–49). |
| *IC* | *Islamic Culture* (Hayderabad, Deccan 1927——). |
| *IHS* | George Sarton *Introduction to the History of Science* ['Carnegie Institution of Washington', Publication No. 376] (3 vols.; Baltimore 1927–48). |

| | |
|---|---|
| *JA* | *Journal asiatique* (Paris 1822——). Capital Roman numerals refer to the number of the series; lower-case Roman numerals to the volumes within the series. |
| *JRAS* | *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London 1834——). |
| *OLZ* | *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin [1898–1908]; Leipzig [1909]——). |
| *REI* | *Revue des études islamiques* (Paris 1927——). |
| *RHES* | *Revue d'histoire économique et sociale* (Paris 1908——). |
| *RSO* | *Rivista degli studi orientali* (Roma 1907——). |
| *WZKM* | *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Wien 1887——). |

Printed by Bahman Press. Inc.
Tehran, Iran.

Philosophy and Ethics Series

# IBN KHALDÛN'S
# Philosophy of History

by

**Muhsin Mahdi**

translated into Persian

by

**Majîd Mas'ûdî**




Tehran, 1980

انتشارات

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

## مجموعهٔ فلسفی

پنج رساله افلاطون
زنده بیدار
جمهور افلاطون
چهار رساله افلاطون
عیش پیری و راز دوستی
فن شعر
رساله در بارهٔ آزادی
کلیات زیباشناسی
گیتا
اوپه‌نیشدها
علم ما به‌عالم خارج
پاسخ به‌ایوب
مکالمات کنفوسیوس
فلسفهٔ تاریخ ابن‌خلدون

در این کتاب مؤلف پس از بحث کافی راجع به تحصیلات مقدماتی و عالی و حیات اجتماعی و سیاسی و علمی ابن‌خلدون ، عقاید متین و مورد توجه این دانشمند بزرگ و گرانمایه را در بارهٔ فلسفهٔ تاریخ مبسوطاً تجزیه و تحلیل نموده و نظر او را در زمینهٔ نقش اجتماعی فلسفه و تاریخ در همهٔ جوامع عموماً ، و در جامعهٔ اسلامی خصوصاً ، تشریح کرده است .

این اثر تحقیقی دارای مطـالب و نظریه‌های نوین و ابتکاری است که نگارنده با مراجعه به مدارك و منابع و مآخذ مهم و معتبر فلسفی و علمی و تـاریخی و بالاخره نشریات و دائرةالمعارفها ، در گردآوری و تصنیف آنها سعی و کوشش فراوانی بکار برده است وهمهٔ طبقات ، بویژه پژوهندگان میتوانند از مضامین و مباحث عمیق و جالب آن بهره‌مند گردند .



بنگاه ترجمه و نشر کتاب